آراء

سماحة آية الله العظمى الإمام

السيّد علي العلّامة الفاني الاصفهاني دام ظلّه العالي

حول مباحث الألفاظ في علم الأصول

١٤٠١ هـ

المجلد الاول

آراء

سماحة آية الله العظمى الإمام
السيد علي العلامة الفاني الاصفهاني دام ظله العالي

حول مباحث الألفاظ
في علم الأصول

١٤٠١ هـ

آراء سماحة آية الله العظمى الاستاذ
السيد على العلامة الغانى الاصفهانى
دام ظله الوارف على رؤوس المسلمين
حول علم الاصول

مشتملة على حل معضلاته ومغلقاته مع احتوائه على عصارة

افكاره العلمية و تقريراته منتظمة بدواً وختما على نظم

غيرممل و غيرمخل ولم يدخل فى كل بحث

الا وقد اودع فيه من الجواهر القيمة

ما يستفيد منه البارعون نسئل الله

التوفيق لمطالعته ودرسه وفهمه

ونشره بين الطلاب بمساعدة

من الحقير

رضا : المظاهرى ه ـ م

قم المقدسة المحروسة

صيام ١٤٠١

ج - ٢ -

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم الى يوم الدين .

و بعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد و خاتمة

اما المقدمة ففى المبادى اللغوية و اشباع الكلام فيهـا يكون ببيان امور

(الاول) قدجرى ديدن القوم فى كل علم على ذكر تعريفه وغايته و موضوعه قبل الشروع فى العلم و ربما زيد بيان رتبة العلم فأعلم ان التقدم علىانحاء التقدم بالعلية كما فى حركتى اليد و المفتاح و التقدم بالطبع اى التقدم بالوجود كتقدم الواحد على الاثنين و التقدم بالوضع اى بحسب بناء اهل عرف خاص اوعام كبناء عرف النحاة على تقدم احكام الفاعل على المفعول مثلا و التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل و الحق ان علم الاصول له التقدم على الفقه بالعلية لكونه مؤثرا فى الاستنباط وعلة له بحيث لولاه لاختل امر كثير من المسائل الفقهية و بالوضع بحسب بناء السلف و الخلف كما هو واضح و لكنه متأخر عن الفقه بالشرف كما لا يخفى نعم هو فى عرض علم الرجال و المبادى اللغوية بشئونها التى تشمل المعانى الاولية للالفاظ و احكام الصرف و النحو و الادب و نحو ذلك من جهة وقوع الجميع فى طريق الاستنباط و الاحتياج اليها لذلك فنسبة الفقه الى علم الاصول كنسبته الى علم الرجال و الصرف و النحو وغيرهما من جهة الجاجة اليها بلا فرق ولا ترتب بينهـا فى ذلك كما ان نسبة كل واحد من هذه العلوم الى الآخر مع قطع النظر عن الوقوع فى طريق الفقه واحدة هى التباين اذ معرفة قواعد كل منها من حيث هى غير متوقفة على معرفة قواعد غيره فما تتحق به الفصاحة و البلاغة مثلا لا تتوقف معرفته على معرفة أقسام الاعراب و البناء و اقسام الاعراب و البناء للكلمة و الكلام من الرفع و النصب وغيرهما لا تتوقف معرفتها على معرفة صحة الكلمة و الكلام و اعتلالهما و هكذا سائر ما يقع

فى طريق الاستنباط نعم قد يقال بأن رتبة علم الاصول متأخرة عن مهمات علم الرجال و المبادى اللغوية بشئونها و لكنه كما ترى فظهران ما فى تقرير بعض الاساطين (١) من ان رتبة علم الاصول متقدمة على علم الفقه متأخرة عن سائر ما يقع فى طريق الاستنباط كما ان تلك العلوم طولية يترتب بعضها على بعض فى غير محله و قد علم من بيان رتبة هذا العلم ان غايته استنباط الاحكام الفقهية ٠

واما تعريفه فالحق ما عليه المشهور من انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية و اللام فى القواعد للعهد اشارة الى المباحث المدونة فى علم الاصول فيخرج سائر مايقع فى طريق الاستنباط و اللام فى لاستنباط للغاية متعلقة بالممهدة دون القواعد و بديهى ان غرض التمهيد منحصر فى هذه الغاية فالمعنى ان تلك القواعد المدونة انما مهدت لاجل استنباط الاحكام الشرعية فلا يرد على هذا التعريف توهم عدم الاطراد تارة حيث يشمل سائر مايقع فى طريق الاستنباط و توهم عدم انحصار فائدة تلك القواعد باستنباط الاحكام الشرعية اخرى حيث يستفاد منها احكام الموالى الظاهرية بالنسبة الى العبيد فعدول بعض الاساطين عن هذا التعريف لاجل ذاك الايراد الى انه كبريات اذا انضم اليها صغرياتها تستنتج احكاما فقهية بلاوجه مضافا الى ان الايراد لو تم فهو جار فى تعريفه ايضا اذ المراد بالكبريات هى القواعد المدونة فى علم الاصول فيجرى فيها اشكال عدم انحصار فائدتها باستنباط الاحكام الشرعية كما ان ضمير صغرياتها راجع الى الكبريات فلا محالة تعم غير الصغريات الشرعية و الا كانت لبعض صغريات تلك الكبريات لاجميعها و بديهى ان انضمام صغريات كذائية الى كبرياتها لا تستنتج احكاما شرعية بل هذا الاشكال موجود حتى مع تخصيص الصغريات بالشرعية بعد بقاء الكبريات على اطلاقها

(١) المحقق النائيني

الا مع تقييد الكبريات بانها ممهدة لاستنباط خصوص الاحكام الشرعية و حينئذ تختص الصغريات ايضا بالشرعية و يتم التعريف لكن الاشكال فى تعريف المشهور عليهذا و العدول الى ماذكر بلا وجه بل حيث ان القرينة على التقييد موجودة فى تعريف المشهور كما اوضحناه غير موجودة فى هذا التعريف فالمتعين الأخذ به دونه (و توهم) بعض الاعاظم[1] (ره) ان اخذ العلم فى التعريف غير لازم اذ الاصول نفس القواعد و لذا يتعلق بها العلم تارة و الجهل اخرى يقال فلان عالم بالاصول و فلان جاهل به فالقواعد لها وجود واقعى هو الاصول (مدفوع) بان القواعد العلمية مطلقا عبارة عن صور نفسانية و ليس لها وجود وراء ما فى النفوس او النقوش فهى متحدة مع العلم و قولك فلان عالم بها يعنى ان القواعد موجودة عنده و فلان جاهل بها يعنى انها غير موجودة عنده فالحق مع المشهور فى ادخال العلم فى التعريف نعم اضاف صاحبا الفصول و الكفاية قد سرهما الى تعريف المشهور قيد : او ينتهى اليها الامر فى مقام العمل :لادخال ما لا يقع من قواعد الاصول فى طريق استنباط الحكم الشرعى كحكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد على تقرير الحكومة فانه وظيفة المجتهد و المقلد فى مقام العمل و سيأتى فى ذيل التعرض لموضوع الاصول بقية احكام التعريف و ان هذا القيد غير محتاج اليه فانتظر ·

واما الموضوع فيعلم بتعريف الموضوع فى كل علم و الحق كما فى الفصول و الكفاية ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض الذاتى ما يعرض للذات اما بلا واسطة كما فى عروض الامكان على الماهيات الممكنة او مع واسطة فى الثبوت اى الجهة التعليلية فى اصطلاح الاصولى كما فى عروض قطع اليد على السارق بواسطة السرقة او عروض الحرارة على الماء بواسطة النار اما ما يعرض الذات مع واسطة فى

(١) المحقق العراقي

العروض اى الجهة التقييدية فى اصطلاح الاصولى كمافى عروض جواز التقليد على المجتهد العادل بواسطة ملكة نفسانية او عروض الحركة على جالس السفينة بواسطة السفينة فليس بعرض ذاتى اذ المعروض حقيقة هو الواسطة و لما كان الذات معروضا لها كان عارضا له ثانيا و بالعرض بحيث لو انفكت الواسطة عن الذات خارجا لم يعرضه اصلا بخلافه في الاولين فالمعروض فيهما اولاً و بالذات نفس الذات فهذا الاخير عرض غريب لا ذاتى و تفصيل ذلك ان ما لا بد منه فى عروض محمولات مسائل العلوم على موضوع العلم انما هو نحو من الربط و الاختصاص بين تلك المحمولات مع الموضوع بان يكون الموضوع بجميع علل قوامه و قيوده معروضا لها كما هو الشأن فى كل قضية بحيث يصح حمل تلك المحمولات على الموضوعات و لو بالحمل الشايع الصناعى الذى يكون الاتحاد فيه من جهة المصداق مع التغاير من جهة المفهوم كما فى غير العلوم العقلية لما ستعرف انشاء الله و لذا اسمى المحمول [في ذلك] [بالمحمول] بالضميمة فى اصطلاح اهل الفلسفة اذ لو كان العروض بواسطة امر اعم بحيث يكون هو المعروض اولا و بالذات فجعل الموضوع اخص مع انه اغراء بالجهل يكون لغوا و خلاف ترتيب العلوم اذ بناء اهل العلوم على ذكر عوارض كل شيئ عند ماكان ذلك الشيئ بنفسه موضوعا و قد مهد العلم لفهم اختصاصاته و ماله من الاحكام و لو كان بواسطة امر اخص يكون هو المعروض اولا و بالذات فجعل الموضوع اعم مع انه لغو و اغراء بالجهل و خلاف ترتيب العلوم يكون مخلا بالغرض الذى دون لاجله العلم اذ الوصول الى عوارض الاعم و احكامه لا يمكن من طريق فهم عوارض الاخص و احكامه نعم يمكن العكس و لذا لم نعترض على الاول من ناحية الاخلال بالغرض فالعرض الذى وجد فيه ذلك الربط بالنسبة الى معروضه ذاتى و مالم يوجد فيه ذلك عرض غريب ٠

و بعد ذلك نقول انه فى العلوم العقلية حيث يكون موضوعها الوجود فذاك الربط انما يحصل بأن يكون نشو تلك العوارض من صميم الذات فتخرج من صميم الذات و تحمل عليها و لذا تسمى بالخارج المحمول فلا واسطة فى البين اصلا و لذا تريهم يتعرضون لاحكام الجنس فى باب مستقل مهد لفهم خصوص عوارضه مع جعل الجنس فيه هو الموضوع و لا يعدون عوارضه من عوارض النوع بل يتعرضون لعوارضه فى باب مختص به جعل فيه النوع هو الموضوع و هكذا و اما كون عوارض الجنس بالنسبة الى النوع عوارض غريبة عند هم فليس من جهة عدم التحصل للجنس كما قد يتوهم بل لان مصب العروض هو الجنس و اما فى العلوم الجعلية كالعلوم الادبية وعلمى الاصول و الفقه فحيث ان محمولاتها جعلية بحيث لو لا الجعل لما كانت من عوارض ذلك الموضوع فالربط يحصل بان يكون مصب العروض اولا و بالذات نفس الذات و ان كان فى البين واسطة مباينة للموضوع اى يكون الغرض الاصلى من تدوين تلك العلوم فهم العوارض المحمولة على موضوعاتها و يكون تبويب الابواب و تشقيق المسائل وتخصيص كل بعنوان للوصول الى ذلك الغرض فالعناوين المجعولة من قبل واضع العلم واسطة فى ثبوت تلك العوارض للموضوعات و ان كانت مباينة للموضوع و ليست معروضة للعوارض أبدًا فضلا عن كون العروض أوّلاً و بالذات فموضوع علم اللغة مثلا مادة معراة عن الهيئة وعوارضه معانى موضوعة لتلك المواد و فعل الواضع اى جعل المواد للمعانى امر اعتبارى مباين لنفس المادة لكنه سبب لفهم تلك المعانى و واسطة فى ثبوتها للمواد و موضوع علم الصرف ماده متهيئة و جعل الصحة و الاعتلال فيها امر مباين لها واسطة فى ثبوتهما لها و موضوع علم النحو مادة متهيئة منتسبة و جعل الاعراب و البناء لمصاديقها امر مباين لها واسطة فى ثبوت اقسام

الاعراب و البناء للمصاديق كل بحسبه و موضوع علم المعانى مادة متهيئة منتسبة مفيدة للمعنى فى كل مورد بحسب ما يقتضيه الحال و ليس شيئ من عناوين المسائل فى هذه العلوم معروضاً لشيئ من عوارض موضوعها بل هى منتزعة من القيود المأخوذة فى الموضوع بحسب الذات فعنوان الفاعلية مثلا مأخوذ من قيد الانتساب المأخوذ فى موضوع علم النحو اذ من جملة اقسام الانتساب انتساب الفاعلية و هكذا سائر مسائل النحو و سائر العلوم الجعلية .

فموضوع هذه العلوم بنفسه مستعد و قابل لعروض تلك العوارض عليه بلا حاجة الى اعتبار الحيثية او شيئ آخر فيه و بذلك يتحد موضوعات المسائل مع موضوع العلم و تكون محمولاتها من العوارض الذاتية لموضوع العلم لان مصب العروض هو الذات من غير ان تعرض على شيئ آخر ثم بواسطته على موضوع العلم كما فى جواز التقليد الذى يعرض الملكة النفسانية اولا و بالذات ثم يعرض الذات الخارجى بواسطة عروض الملكة له و كما فى الحركة التى تعرض السفينة حقيقة ثم بواسطتها تعرض جالسها و لذلك ترى متأخرى الحكماء عرفوا العرض الذاتى بما يعرض الشيئ بواسطة في الثبوت ايضا مضافا الى تعريف قدمائهم له بما يعرض الشيئ اولا و بالذات بلا واسطة اصلا اذ تعريف القدماء ينحصر بالعلوم العقلية فأضاف اليه المتأخرون ذلك كى يشمل العلوم الجعلية ايضا بل العلامة الزنوزى (قده) فى رسالته الحملية ادعى للعرض الذاتى تسعة اطلاقات و مما ذكر ظهر ان تمايز العلوم بتمايز نفس موضوعاتها بقيودها الاولية بلا حاجة الى زيادة قيد الاعتبار و الحيث لا بتمايز الاغراض و لا بتعدد الحيثيات فتلخص ان تعريف الموضوع لكل علم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة فى العروض هو الحق الذى يوافق تعريف العرض الذاتى لدى الحكماء نعم

يبقى علينا الاشكال بالنسبة الى بعض الأبحاث ان جعلناه من المقاصد كاجتماع الامر و النهى حيث لا اختصاص لموضوعه بما ورد فى الكتاب والسنة فلا بد اما ان يقال بانه لما لم يتعرضوا لمثل تلك المحمولات فى علم تعرضوا لها فى هذا العلم فتأمل و اما ان يلتزم بان هذه المحمولات ـ محمولات لما ورد فى الكتاب و السنّة لا بما هو وارد فى الكتاب و السنّة بل بما هو هو و العرض ذاتى له و اما وجه اختصاص الموضوع بالكتاب و السنّة فلتعلق الغرض عند الاصولى بما ورد فيهما و لذا زاد فى الفصول قيد الحيثية و مراده حيث البحث لا تقيد الموضوع بالحيث بل يمكن ان يقال بان الموضوع هو الجامع لما فى الكتاب و السنة وغيرهما ٠

و مما ذكرنا ظهر مافى كلام بعض الاساطين (ره) فانه ضيّق الموضوع باخذ قيد الحيثية فيه ليجعل محمولات المسائل عوارض ذاتية لموضوع العلم و جعل موضوع العلوم مفاهيم بسيطة كى لا ينافيها التقيد بالحيث لعدم تأصله و ألغى خصوصيات عناوين المسائل كى لا يقع فى محذور اتحاد موضوعات المسائل و اتحاد محمولات المسائل مع موضوع العلم و لذا جعل تمايز العلوم بتمايز الحيثيات الموجب لتباين الموضوعات اذ مضافاً الى ما عرفت من عدم الحاجة الى تقييد الموضوع بالحيث فى صيرورة المحمولات عوارض ذاتية له لا معنى محصل لهذا التقييد و لا فائدة فيه اصلا لان الحيث (ان كان) أمراً انتزاعيا منشاء إنتزاعه إمّا وجودات عينية نظير حيث الابوة و البنوة الذى ينتزع عن التوالد و التناسل اذ هو كما يكون جهة اعتبار اضافة الابوة و البنوة كذلك يكون منشاء انتزاع حيث الاضافة سواء قلنا بان هذه الاضافة من المقولات العينية ام الاعتبارية و اما وجودات اعتبارية نظير حيث الاعراب و البناء اذ هما عبارة عن جعل الواضع اللفظ معربا او مبنيا و ينتزع الحيث من هذا الامر الاعتبارى (فليس) بحذائه شيء و

لا له مطابق فى الخارج اذ ليس وراء الاضافة و جهتـها فى الاول و وراء اللفظ و اعتبار الاعراب و البناء فيه فى الثانى وجود يسمى بالحيثية بل هو انتزاع عقلى صرف لا موطن له الا العقل فكيف يمكن ان يكون دخيلا فى الموضوع كى يضيقه او يعممه (و ان كان) امرا اعتباريا متحققا فى وعائه كما فى موضوعات العلوم الادبية بالنسبة الى عوارضها (فمن البديهى) ان موضوعات العلوم الادبية من المتأصلات العينية اى اللفظ الذى هو كيف مسموع وامر مقولى و هو موضوع لامرين اعتباريين احدهما نفس جعل اللفظ و وضعه من قبل الواضع ثانيهما جعل الاعراب و البناء و الاول بما هو يكون موضوعا و الثانى يكون محمولا بالنسبة الى علم النحو كما ان اللفظ بنفسه لا بما هو موضوع يكون موضوعا لعلم اللغة وكلا الاعتبارين قائمان باللفظ لا معنى لتحيث نفس اللفظ بهما الا عروضهما له فى عرض واحد و لا يتوهم انا نقول بقيام الثانى بالاول كى يشكل بان الاعتبارات بمنزلة الاعراض فى انه ليس لها وجود لا فى الموضوع وكما لا يمكن قيام العرض بمثله فكذلك قيام الاعتبار بمثله بل نقول بان الوضع وجعل الاعراب و البناء اعتباران قائمان بموضوع متأصل هو اللفظ لانه كيف مسموع و قد قرر فى الحكمة صحة قيام عرض اعتبارى بعرض مقولى و بعبارة اخرى الموضوع عليهذا أبداً معروض للاعتبارين توأم معهما فاذن عروض العارض للمعروض شيئ و تحيثه و تقيده به شيىء آخر وعلى فرض تسليم التحيث بنفس العروض فكيف يمكن التفكيك و اعجب منه توهم ان هذا الحيث ذاتى بخيال استعداد الموضوع له و لعله حكى له ان اهل المعقول يرون التهيؤ و الاستعداد منوعا لموضوعات علومهم فأخذ منهم ذلك غفلة عن ان هذا المعنى لو كان صحيحا فانما يصح فيما ليس لعروض العارض وراء ذاته حالة منتظرة و هل يقبل عاقل ان زيدا فى ضرب زيد مع قطع النظر عن قواعد خاصة مجعولة

فى لغة خاصة له استعداد الرفع ٠

ثم لا يخفى ان الحقايق المشتركة فى مفهوم بسيط يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز هى الحقايق ذات المراتب تكون كل مرتبة منهـا مشكلة لنوع مباين بتمام الحقيقة مع المتشكل عن المرتبة الاخرى فالمرتبة الشديدة من النور مثلا مع الضعيفة منه نوعان متباينان من النور لا يعقل حمل احد يهما على الاخرى و مابه الاشتراك فيهما نفس النور و ما به الامتياز هو الشدة و الضعف اللذان هما ايضا بالنور و اتحاد مابهالاشتراك مع ما به الامتياز وجودا فى المراتب لا ينافى اختلاف الحصة الجامعة مع الحصة المميزة وعليه (فمراد) هذا القائل من الغاء خصوصيات عناوين المسائل بلحاظ عينية ما به الاشتراك مع ما به الامتياز فيها (ان كان) الغائها مع حفظ المراتب المختلفة شدة و ضعفا التى بها تختلف موضوعات المسائل فهو غير معقول اذ قوام المراتب بتلك الخصوصيات و مع بقائها لا يمكن حمل موضوع العلم على موضوعات المسائل لا سيما بالحمل الشايع الصناعى اى اتحادهما مصداقا و اختلافهما مفهوما اذ الكلمة المطلقة مباينة معها بعنوان الفاعلية كما انها بهذا العنوان مباينة حقيقة معها بعنوان المفعولية و هكذا (وان كان) الغائها مع عدم حفظ المراتب فليس فى البين مراتب حتى يتحد ما به الاشتراك فيها مع ما به الامتياز و يتعدد بذلك مسائل العلم (فتلخص) ان الحيث باى معنى كان لا يمكن تضييق الموضوع و تعميمه به و اخراج المحمولات عن كونها اعراضا غريبة على تقدير وعن كونها متحدة مع الموضوع على تقدير آخر فلا سبيل الى تمايز العلوم بتمايز الحيثيات و اما بتمايز الاغراض فلا يستلزم ترتبها عليها كى يشكل بامكان الانفكاك بل الملحوظ فى العلوم اقتضاء ترتب الاغراض عليها و ذلك غير منفك عنها ٠

ثم ان ما يعرض للشيء بواسطة امر اعم لا يفيده اعتبار الحيث فى الموضوع من جهة اخرى ايضا اذ العارض لو كان بحسب الواقع ونفس الامر من العوارض الغريبة لذلك الشيء فتقييد الموضوع بذلك الاعتبار والحيث لا يجعله من عوارضه الذاتية و لا يخرجه عن كونه غريبا و ان كان بحسب نفس الامر من عوارضه الذاتية فاعتبار الحيث فى الموضوع لغو لا فائدة فيه اصلا فعروض الوجوب للامر الموجود فى الكتاب او السنة مثلا ليس بواسطة كونه فى الكتاب او السنة و تقييده بهذه الخصوصية بل بواسطة امر عام هو ظهور الامر الصادر عن العالى المتوجه الى الدانى فى الوجوب لدى اهل العرف و العقلاء و هكذا الفور و التراخى و غيرهما من عوارض الامر و كذا سائر موضوعات مسائل الاصول مما يكون عروضه للموضوع لا من جهة الخصوصيات النوعية المأخوذة فيه بل لكون مطلقه و جنسه معروضا لتلك العوارض عند اهل المحاورة حيث ان ذلك بالنسبة الى الموضوع اعم و لكنها مع ذلك ليست من عوارضه الغريبة بل الذاتية لان مصب العروض اولا و بالذات ذات الامر الذى هو الموضوع حقيقة فى تلك المسائل و خصوصية الكتابية و السنتية لا دخل لها بالموضوع بل هى الغرض للبحث عن تلك العوارض فى علم الاصول فاعتبار قيد الحيثية فى الموضوع فى مثلها من قبيل ضم الحجر بجنب الانسان لا يغنى و لا يسمن من جوع لانه من السلب بانتفاء الموضوع اذ العوارض ذاتية (فان قلت) عليهذا ينبغى تدوين علم عليحدة و جعل ذلك العام موضوعا فيه و البحث عن عوارضه فلما ذا تعرضوا لها فى الاصول (قلت) لوجهين احدهما انها لم تذكر فى علم آخر قبل ذلك

ثانيهما تعلق الغرض بهذه المصاديق الخاصة من ذلك العام كالامر الموجود فى الكتاب و السنة او نحوه و لذا نقول بان تمايز الموضوعات فى مثلها انما هو اى حيث البحث كما مر بالاغراض دون الحيثية و لا نفس الموضوع و نظير الاعم فيما ذكر العارض للشيئ بواسطة امر مساو و هناك اختلاف بين تقريرى هذا القائل من جهة تعريف الواسطة فى الثبوت و العروض احدهما على خلاف اصطلاح اهل الحكمة و الاخر على وفقه لكن مع تهافت بين كلمات هذا المقرر يعلم بالمراجعة •

كما قد ظهر مما اسلفناه ما فى كلام بعض المحققين[1] (قده) فى تعليقته المباركة على الكفاية فانه انكر الاحتياج الى الموضوع للعلم (تارة) بجعل الموضوع فى غير العلوم العقلية كالفقه و العلوم الادبية عناوين منتزعة عن تحيث الموضوع بالاضافة الى عناوين المسائل بحيث كتحيث فعل المكلف بالاضافة الى الصلاة و الصوم بحيث الاقتضاء (مبدء الاحكام الاربعة) (الاباحة) و التخيير بالنسبة الى الفقه ففعل المكلف من هذا الحيث مستعد للحوق الاحكام الخمسة و تحيث الكلمة و الكلام بالاضافة الى الفاعلية و المفعولية بحيث الاعراب و البناء فهما من هذا الحيث مستعدان للحوق الرفع و النصب و غيرهما و تلك العناوين المنتزعة مشيرة الى موضوعات المسائل فهى فى الحقيقة معنونات تلك العناوين لا نفسها (اذ هذا) كما ترى انكار لاصل موضوع العلم و اقرار بان المتأصل موضوعات المسائل لان الخارجية انما هى للمعنون و العنوان اعتبارى فيه (واخرى) بالتنزل عن ذلك الى جعل الجهة الجامعة فى العلم ترتب الغرض الحاصل من نفس المحمولات بلا احتياج الى تحقق جامع بين الموضوعات من غير فرق بين عروض المحمولات للموضوعات بلا واسطة فى العروض او معها (اذ هذا) ايضا كما ترى انكار اصل الاحتياج الى الموضوع للعلم مع انه لا حاجة الى هذا التنزل

(١) المحقق الاصفهاني

لذلك و كيف كان فهاتان الفقرتان من كلامه ناظرتان الى نفى الاحتياج الى الموضوع فى العلوم بلحاظ ان الجامع الاشتراكى اللازم فى كل علم لترتب الغرض عليه انما هو قائم بنفس المحمولات (وجه الظهور) ان تحيث الموضوع بعناوين المسائل كما عرفت امر انتزاعى خارج عن حقيقته اولا مضافا الى ان ذلك لا يجدى فى المقام شيئاً على ان وحدة الغرض و الاثر لا بد لها من وحدة المحصل و المؤثر اما بالحقيقة و اما بالنوع اذ بها تتحقق السنخية بين الاثر و المؤثر و هى ضرورية على مذهب العدلية من كون الافعال معللة بالاغراض و الذى يكون فى العلوم مجمع الشتات المتباينة هو الواحد بالنوع الذى به يمكن الربط بين المتباينات بالذات و ذلك هو الجهة الجامعة الموجودة فى المحمولات و لما كانت المحمولات وجودات ربطية غير متأصلة بحيال ذاتها بل متحققة بتحقق الموضوعات و بلحاظ ذاك الاتحاد الوجودى يصح حملها على الموضوعات بالشايع الصناعى فلابد من قيام تلك الوحدة بالموضوعات و هذا هو المراد بموضوع العلم فوحدة الغرض بنفسها كاشفة إنّاً عن وجود موضوع فى البين بل عن لزومه و ان لم نعرفه بشخصه و لم نقدر على التعبير عنه اذ ذلك بمجرده لا يكشف عن العدم كما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) ثم ان متعلق الخطابات الشرعية هو الذى يخرج عن تحت ارادة المكلف المحركة لعضلاته نحوه و ذلك يسمى فى اصطلاح النحاة بالفعل و هو ذو ملاك نفس الامرى مصلحة او مفسدة بضرورة مذهب العدلية و اما تخصص ذلك الفعل بخصوصية الصلاة والصوم و سائر عناوين المسائل فان قلنا بان الخصوصيات الفردية للفعل الصادر عن الفاعل نسب و اضافات فهو بلحاظ نسبته الى متعلق خاص قتل و بالاضافة الى متعلق آخر ضرب و هكذا فتلك الخصوصيات امور انتزاعية عن ذات الفعل بلحاظ الانتسابات كالامساك للصوم و الحركات الخاصة للصلاة

قائمة بالفعل و لا وجود الا لموضوع العلم و لو قلنا بان نسبة الخصوصيات الى ما يصدر عن الفاعل انما هى كنسبة الفصول الى معروضها فهى وجودات متباينة ذات مراتب مختلفة كل مرتبة منها مشكلة لنوع و مابه الاشتراك فيها عين مابه الامتياز و هو كونها فعلا اذ الاشتداد و الضعف ايضا فى الكليات المشككة حاصلان من نفس المادة وعليه تكون محمولات المسائل غريبة عن موضوع العلم و لكن المتجه هو الاول فالحق ان موضوع الفقه نفس الفعل النحوى و موضوعات المسائل عناوين له و محمولاتها عوارضه الذاتية و اما موضوع العلوم الادبية فقد عرفته سابقا ٠

ثم ان بعض الاعاظم (قده) ايضا فى مقالاته انكر الاحتياج الى الموضوع فى العلم لوجهين (احدهما) ان تأثير قواعد العلم فى الغرض ليس على نحو العلّى بدعوى ان تحقق الشيىء موقوف على سدّ ابواب عدمه بايجاد مقدماته التى عمدتها ارادة الفاعل و معها يكفى شأنية ترتب الاغراض و ذلك لا ينفك عن العلوم فتمايز العلوم بتمايز الاغراض و حيث ان ترتب الاغراض على القواعد التى هى محمولات المسائل ليس على نحو العلية بل على نحو ترتب الاضافة على ذيها فبعد تطبيق القواعد على مصاديقها ينتزع من اضافة تلك الصغريات الى الكبريات عنوان الغرض كانتزاع عنوان حفظ اللسان من الخطأ عن اضافة القاعدة الى مصداقها بعد تطبيق كل فاعل مرفوع على زيد فى ضرب زيد مثلاً فلا حاجة الى جهة جامعة لترتب الاغراض على القواعد كى يستكشف منه وحدة الغرض المستندة الى وحدة الموضوع و تكون الجهة الجامعة المتخذة من موضوعات المسائل عبارة عن موضوع العلم اذ الموضوع لو كان بسيطا فالتعرض لخصوصيات موضوعات المسائل لغوٌ و لو كان مركبا لدخل الخصوصيات فى ترتب الغرض الوحدانى لزم صدور الواحد عن الكثير (ثانيهما) ان فى بعض العلوم

لا يعقل جامع صورى بين موضوعات مسائله كعلم النحو فليس بين الكلمة و الكلام جامع صورى نعم بينهما جامع معنوى هو القول و فى بعضها لا يعقل جامع مطلقا كعلم الفقه اذ موضوع بعض مسائله عدمى كالصوم سيما حال النوم و موضوعات سائر مسائله وجودية و لا جامع بين الوجود و العدم فلا سبيل الى لحاظ جامع بسيط يكون هو الموضوع و لو سلم فالغرض غير بسيط لتعدد جهاته الخارجية بالنسبة الى موضوعات المسائل فالغرض من كل علم انما يحصل بتطبيق قواعده اى المحمولات على مصاديقها اى الصغريات فى الخارج فلا حاجة الى موضوع للعلوم حتى يبحث فيها عن عوارضه الذاتية نعم فى العلوم العقلية التى تنتزع العوارض عن صميم الذات كعلمى الحساب و الهندسة يكون لموضوعات مسائلها جامع بسيط هو المعروض بالاستقلال للمحمولات فهى عوارض ذاتية لذاك الجامع و هو موضوع العلم فيصح تعريفه بانه ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية ٠

و انت خبير بفساد كلا الوجهين (اما الاول) فلان معنى التاثير العلّى كون الاثر رشحا للمؤثر ينوجد بوجوده و ينعدم بعدمه نعم لو كان لشيىء آخر ايضا دخل فى انوجاده لكان علة ناقصة يتوقف وجود الاثر على سدّ باب العدم من ناحية ذلك الشيىء كما هو الشأن فى جميع الاسباب غير المنحصرة و الحاصل ان مؤثرية شيىء فى آخر يكفى لها توقفه عليه و لو فى الجملة و دخله فى وجوده و لو من ناحية فالقواعد سواء لم نقل بوجود لها وراء صقع النفس ام قلنا بتقررها فى وعاء مناسب معها لها تأثير فى الغرض على نحو العلة الناقصة لان الغرض بمعناه المصدرى اعنى ايجاده فى الخارج لا يكفى فى ترتبه مجرد ارادة العامل اذ لا يحصل بارادة الجاهل بتلك القواعد و لذا توهم كون العلم بالقواعد مؤثرا فيه فالارادة من مبادى حصول كل فعل لا المؤثر التام فيه و الا كان مجرد ارادة الانبعاث و

الانزجار من المكلف كافيا فى حصولهما و لم يصح استناد البعث و الزجر الى الامر و النهى كما ان مجرد العلم اى الانكشاف لا يكفى فى ذلك والالزم كون العلم بجملة من القواعد مؤثرا فى حصول الغرض من قواعد اخرى والسر فى ذلك ان العلم ليس له وجود استقلالى و انما هو طريق الى معرفة غيره فله وجود تعلقى و منه يعلم فساد توهم كون العلم بالقواعد مؤثرا فى حصول الغرض بل القواعد ايضا بما هى مع قطع النظر عن تعلق العلم بها غير مؤثرة و انما هى بوجوداتها العلمية مؤثرة فى ترتب الغرض بمعناه المصدرى و محركة لارادة العامل نحو استعمال تلك القواعد المستتبع لحصول الغرض فالمحصل للغرض حقيقة هى القواعد بوجوداتها العلمية لا نفس الارادة و لا مجرد العلم و اما ترتب الغرض بمعناه الاسم المصدرى اى ـ انطباق مصاديق القواعد معها خارجا فلا دخل له بما نحن فيه .

ثم انك قد عرفت عند الجواب عن مقال بعض المحققين (قده) لزوم جامع بين القواعد اى المحمولات يكون هو المؤثر فى الغرض و لزوم جامع بين موضوعات المسائل يقوم به ذاك الجامع و كشف ذلك إنّاً عن وجود موضوع العلم و ان لم نعرفه بشخصه و لم نقدر على الاشارة اليه بعنوان خاص و انه لذلك يصح تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا لما توهم من اختلاف الاغراض بحقايقها وعدم جامع بينها لان قيود موضوعات العلوم كما عرفت امور واقعية قيدت الموضوعات بها لا بحيثيات اعتبارية او انتزاعية و لذلك قد يغفل عن القيود فتشتبه موضوعات العلوم و يتوهم اتحادها و تداخل العلوم من جهته لكن بالتأمل فى ان الاغراض الباعثة لتدوين تلك العلوم تكون بوجوداتها التصورية متعددة متمايزة ينكشف تعدد موضوعاتها لمكان تساوى الاغراض معها فسعة الغرض و ضيقه كاشفة عن سعة الموضوع و ضيقه بل يمكن كشف العناوين الخاصة لموضوعات تلك العلوم من نفس الاغراض فلدى

اشتباه موضوع علم الصرف و النحو و المعانى مثلا من جهة انه فى الجميع بحسب الظاهر هو الكلمة و الكلام يقال ان ما يمكن كونه محصلا للغرض من علم النحو اعنى حفظ اللسان عن الخطأ فى المقال هو الكلمة المعربة وهكذا الكلام اذ ذاك الغرض لا يحصل من المادة المعراة عن النهيئة و لا من المتهيئة الخالية عن الاسناد فينكشف ان موضوع علم النحو مادة متهيئة منتسبة بها يحصل الغرض فى مقام الاعمال بلا زيادة و لا نقصان و يعبر عنها تارة بالكلمة المعربة او المبنية و أخرى بالكلام المعرب او المبنى و هكذا في سائر العلوم (وبالجملة) فالجهة الجامعة بين موضوعات المسائل و محمولاتها المحصلة للغرض هى موضوع العلم و اختلاف المسائل انما هو باختلاف الخصوصيات الفردية الطارية على ذاك الجامع الوحدانى فى كل مسئلة و الا فالموضوع فى جميع المسائل حقيقة هو الجامع و الخصوصيات وسائط فى ثبوت المحمولات على موضوعاتها و لذا تكون المحمولات من العوارض الذاتية لموضوع العلم فلنعم ما قال صاحب الكفاية (قده) من انه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل مادل عليه بداهة عدم دخل ذلك فى موضوعيته اصلا و ان موضوعات المسائل متحدة مع موضوع العلم خارجا متغايرة مفهوما تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى وافراده انتهى .

و من ذلك ظهر عدم تداخل شيىء من العلوم فى شيىء من المسائل اذ موضوعها نفس موضوع العلم السارى فى جميع مسائله المساوى للغرض الحاصل منها فتمايز موضوعات مسائل العلوم يحصل بنفس تمايز اغراضها و الا لزم محذور تعدد الاغراض حسب تعدد المسائل فى كل علم كما ان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها و محمولاتها بلا استلزام صيرورة كل باب بل كل مسئلة من كل علم علما عليحدة انما يصح لاجل ان الموضوعات و المحمولات

بلحاظ الجامع مساوية مع الاغراض الحاصلة منها فتعدد العلوم و تمايزها من جهة الاغراض هو تعددها و تمايزها من جهة الموضوعات والمحمولات و بالعكس و الا لم تكن الموضوعات و المحمولات مؤثرة فی تلك الاغراض و لا هی آثارا لها حاصلة منها مضافا الى أنا لم نجد فی الخارج ما يكون موضوعا لمسئلتين فی علم واحد او فی علمين او لعلمين و ما يترا أی من ذلك نظير بدن الانسان الموضوع لعلمی الطب و التشريح او الوجود لعلمی الحكمة و الكلام فانما هو لاجل غفلة عامة الناس عن بعض الحيثيات التقييدية الذاتية و القيود الواقعية للموضوع و الا فيستكشف التغاير بالدقة و الاطلاع على حذف قيد او حيثية او زيادته فی النظر البدوی الذی أوجب توهم التداخل فالبدن بلحاظ اجزائه المختلفة و بلحاظ حقيقة كل جزء يكون موضوعا لعلم التشريح و بلحاظ جهازاته و هيئة اجتماعه الذی يفسده بعض الاشياء و يصلحه الاخر يكون موضوعا للطب و الوجود بمعناه الاسم المصدری مع قطع النظر عن صدوره من الله يكون موضوعا للحكمة ای لمعرفة حقيقة الاشياء و بمعناه المصدری ای لحاظ صدوره عنه تعالى يكون موضوعا للكلام ای لمعرفة صانع الاشياء و هكذا و لهذا القائل فی تعريف العرض الذاتی كلام يعلم ما فيه بمراجعة ما قدمناه ٠

و اما الوجه الثانی فلانه لاحاجة الى الجامع الصوری بل لا معنى له كيف و لا يتصور ذلك فی مورد و الا لزم اتحاد المتباينات فيما به حصل التباين بينها و انما الجامع ما يشترك فيه امور متباينة بجهة من الجهات و لذا نقول بوجود الجامع بين الفعل و الترك من الجهة التی بها صح استناد الصدور و اللاصدور الى الفاعل فالذی يطالب بالخطاب و يسند الى المكلف فی الصوم و الصلاة هو الجامع بينهما على فرض تسليم ان يكون الصوم عدميا (فتلخص) مما ذكرنا ان وجود الموضوع للعلوم مما لا بد منه

و ان تمایز العلوم کما یکون بتمایز موضوعاتها و محمولاتها کذلك یکون بتمایز اغراضها و المناط فی الجمیع واحد هو وجود المساواه بین الاغراض مع الموضوعات و المحمولات من جهة تأثیر قضایا العلوم موضوعا و محمولا فی الاغراض علی نحو العلّی و المعلولی ۰

و العجب من بعض المحققین (قده) فانه اعترف بکون تمایز العلوم بتمایز الاغراض لکنه انکر توقف ذلك علی وجود موضوع للعلوم بدعوی ان وحدة الغرض لاتکشف عن وحدة فی موضوعات قضایا العلوم و محمولاتها لیکون ذاك الجامع الوحدانی موضوعا للعلم بل الغرض انما یترتب علی الموضوعات و المحمولات بما هی متشتتة متعددة اذ لیس لها تأثیر علّیٌ فی الغرض کی تشمله قاعدة امتناع صدور الواحد عنه الکثیر و توجب اعتبار السنخیة بین الاثر و المؤثر و هو الجامع فیما نحن فیه و إنّما المؤثر فی حصول الغرض ارادة العامل قواعد العلم کما هو الشأن فی کل فعل اختیاری لان ایجاد الغرض فعل اختیاری للعامل نعم علمه بتلك القواعد شرط لتأثیر ارادته فی حصول الغرض لکن لا سنخیة بین الشرط و مشروطه کما فی مماسة النار مع جسم خارجی التی هی شرط لتأثیر النار فی الاحراق کما ان تأثیر الموضوعات فی المحمولات تأثیر ذی الغایة فی الغایة اذ الاحکام الشرعیة التی هی محمولات مسائل الفقه من الوجوب و الحرمة وغیرهما انما هی غایات مترتبة علی موضوعاتها من الصلاة و الغصب وغیرهما فلا یعتبر السنخیة بینهما کی یکشف عن وجود الجامع و لو سلم تأثیرها العلّی فلا یکشف عن وجود الجامع فی المقام لاختصاص القاعدة بمورد یکون الاثر و المؤثر من الامور التکوینیة کما فی العلوم العقلیة فلا تجری فی العلوم الجعلیة التی عرفت ان محمولاتها امور اعتباریة و موضوعاتها عناوین انتزاعیة بل لو سلم وجود الموضوع فی العلوم الجعلیة فلا یجدی شیئا

لان فائدة وجود الموضوع للعلم زيادة بصيرة الطالب من معرفته و ماليس له عنوان خاص و اسم مخصوص لا يوجب زيادة البصيرة ٠

اذ يتوجه عليه (اولا) ان قاعدة إمتناع صدور الواحد عن الكثير جارية فى التكوينيات و الاعتباريات معا أمّا فى التكوينيات فواضح ضرورة لزوم السنخية بين العلل و المعاليل التكوينية بالطبع و الا لزم صدور المباين عن المباين بل صدور الشيىء عن اللاشيىء المستلزم لاجتماع النقيضين و أمّا فى الاعتباريات فللزوم السنخية فى عالم الجعل و الاعتبار لدى العقلاء فى مجعولاتهم و اعتبارياتهم حيث لا يعتبرون كل شيىء فى كل شيىء حفظا لاتساق النظام اذ الاعتباريات ايضا موجودة فى الخارج قائمة بمحالها فمناط القاعدة و هو امتناع صدور كل شيىء عن كل شيىء موجود فى المقامين غاية الامر انه فى التكوينية لاستلزامه اجتماع النقيضين و فى الاعتبارية لاستلزامه عدم اتساق النظام و لو سلم عدم جريان القاعدة فى الاعتبارية فملاحظة وقوع السنخية بينها خارجا حيث ان العقلاء لا يعتبرون شيئا فى مباينه و غير مسانخه كاشفة عن وجود الجامع فيها و استناد التأثير اليه (و ثانيا) انك عرفت ان تأثير قضايا العلوم فى الاغراض انما هو على النحو العلّى و المعلولى و ان القواعد بوجوداتها العلمية مؤثرة محركة لارادة العامل و ان المحصل للغرض حقيقة وجود الجامع الذى هو موضوع العلم فهو ضرورى الوجود فى العلوم و لا غرو بعدم تعنونه احيانا بعنوان و عدم تسميته باسم بعد استكشاف اصل وجوده بالبرهان كيف و قد ادعى ابن سينا ان العلم بالفصل الحقيقى منحصر بعلام الغيوب و لم ينكشف لغيره و ان ما يعبرون به عن الفصل عناوين مشيرة اليه مع ان الموضوع فى العلوم العقلية هو الوجود و الموجود و اصل وجود ذلك الفصل مبرهن فكيف بالعلوم الجعلية الاختراعية سيما علم الاصول الذى توسعت دائرته تدريجا حسب

توسعة الافكار تسهيلا للاستنباط فلا بأس بعدم امكان الاشارة الى موضوعه بعد ضرورية اصل وجوده كما عرفت فالقضايا بوحدتها النوعية مؤثرة فى الغرض لا بوحدتها الشخصية و الا لزم صدور الواحد عن الكثير مضافا الى ان باب التسمية واسع و ان اللازم لطالب العلم معرفة الموضوع اجمالا و ذلك كاف فيه بل لا يتمكن من معرفته تفصيلا قبل الاطلاع على تفاصيل القواعد (فتحصل) انه صح ان يقال ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله الواقع فى طريق الاستنباط و لا يمكن التعبير عنه بعنوان خاص و اسم مخصوص ، و ان جاز التعبير عنه بما سيأتى منا .

ولاجل ذلك استشكل صاحب الكفاية (قده) فى تعبير القدماء عن موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة بأن لازم ذلك خروج مباحث مهمة من الاصول عن العلم و كونها استطرادية فيه لان البحث فيها ليس عن عوارض ذاتية للادلة لا بذاتها مع قطع النظر عن كونها معروضة للحجية و لا بما هى ادلة معروضة لوصف الحجية مع انه لا وجه للالتزام بالاستطراد فى المهمات (بيان الملازمة) ان السنة مثلاً لا تخلو (اما ان يراد بها) نفس قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره من غير ان يكون لحاكوية قول الرواة عنها دخل فى ذلك (وعليه) فعمدة مباحث التعادل و التراجيح بل و مسئلة حجية الخبر الواحد و كذا مسئلة اجتماع الامر و النهى لا تكون من عوارضها بل فى الاولين تكون من عوارض نفس الحواكى و فى الاخير تكون من عوارض مجمعها و دعوى ان الاول يرجع الى البحث عن ثبوت اى الخبرين الراجع فى الحقيقة الى البحث عن حجية الخبر و الثانى يرجع الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد مدفوعة بان ذلك لا يجعله بحثا عن عوارض السنة بهذا المعنى اذ البحث حينئذٍ عن

ثبوت الموضوع الذى هو مفاد كان التامة مع ان البحث عن عوارض الشيى بحث عما هو مفاد كان الناقصة (فان قلت) البحث عن الثبوت الواقعى للسنة و ان كان بحثا عن مفاد كان التامة لكن المهمّ فى هذه المباحث هو البحث عن ثبوتها التعبدى اى ثبوت حكم السنة المحكية بالخبر (وهو وجوب العمل على طبقها) للحاكى صادف الواقع ام لا و لاريب ان هذا مفاد كان الناقصة (قلت) الثبوت التعبدى عليهذا من عوارض الحاكى دون المحكى كما لا يخفى (واماان يراد بها) ما يعم الحاكى (وعليه) فالبحث فى جل المسائل كمباحث الالفاظ و جملة من غيرها يكون عن عوارض غريبة للسنة بهذا المعنى لانها تعرض او امر الكتاب و السنة و نواهيهما بواسطة امر اعم هو مطلق الامر و النهى المتوجه الى الدانى من العالى فالمعروض فى الحقيقة هو المطلق لا خصوص الادلة ٠

(و ربما زاد) بعضهم لتسجيل اشكال صاحب الكفاية على الشق الثانى ان السنّة لو اريد بها ما يعم الحكاية الراجع الى كون الموضوع السنة المحكية لدخل الحاكوية فيه لكان البحث عن حجية الخبر من المبادى التصورية للعلم التى لا بد من معرفتها فى تصور الموضوع فالبحث عنها فى نفس العلم لغو و تحصيل للحاصل مضافا الى ان الحجية عليهذا عارضة للسنة بواسطة امر مباين هو الحاكى فتكون غريبة عنه فلابد من كون الموضوع امرا وسيعا و ان لم يكن له عنوان خاص (ولكن) يدفعه ان دخل الحاكوية فى الموضوع ملازم لكون الحيثية تقييدية و معه كيف يمكن كون الحاكى مباينا واسطة فى عروض الحجية للسنة اذ الحيثية عليهذا تكون تعليلية مضافا الى ما عرفت سابقا من ان العارض بسبب مباين واسطة فى الثبوت ليس غريبا و الى ان السنة ليست معروضة للحجية العارضة للحواكى ابدا ضرورة ان عروض الحجية للسنة بعد ثبوت اصلها عقلى لا يحتاج الى اثباتها

بالتعبد اذ هو كحجية القطع لا تناله يد الجعل نفيا و اثباتا نعم تصدى بعض المحققين (قده) لتصحيح تعبير القدماء بادراج البحث عن حجية الخبر و عن التعادل و الترجيح فى علم الاصول بتصوير كونه من عوارض نفس السنة سواء اريد من ثبوتها مفاد كان التامة ام الناقصة اما بمفاد كان التامة فلان البحث تارة عن اثبات السنة بالخبر و اخرى عن ثبوتها الواقعى فالخبر وسط ثبوتاً او اثباتاً و مرجع الاول الى البحث عن كاشفية الخبر عن السنة و عدمها و لا شك انه من عوارض السنة بعد الفراغ عن ثبوت نفسها و الثانى بحث عن علة ثبوتها الواقعى فهو بحث عن عوارض الوجود كما ان البحث فى الفلسفة العليا عن علة الوجود الذى هو مفاد كان التامة اى عن استناد الوجود الظلى الامكانى الى الحقيقى الوجوبى بحث عن عوارض الوجود و هذا التصوير و ان كان ممكنا يندفع به اشكال خروج البحث عن الثبوت الواقعى عن المسائل لكنه غير معقول خارجا لان الخبر يحتمل الصدق و الكذب فلايمكن كشفه عن الوجود الواقعى بل لابد له من كون الطريقية حتمية مضافاً إلى ان الخبر ليس علة ثبوت السنة واقعا بل العلة جعل الشارع و اما بمفاد كان الناقصة فلان الثبوت التعبدى و هو جعل حكم ظاهرى مماثل اى تطبيق العمل مع الخبر الحاكى عن السنة انما هو من مراتب وجود السنة لانه وجود تنزيلى لها فى طول وجودها التحقيقى فله مساس بالسنة و البحث عنه بحث عن عوارضها ايضا لامن عوارض نفس الحاكى فقط لان نفس الحكم و هو تطبيق العمل على الخبر فى حد ذاته وجود تحقيقى لا تعبدى فهو من مراتب وجود السنة نعم بناء على جعل المنجزية فى باب الحجية لا الحكم المماثل فالتنجز بحسب الظاهر من عوارض نفس الخبر دون السنة فاشكال عروض المنجزية للموضوع اى السنة الواقعية بواسطة الخبر يجرى و جوابه ان جعل الخبر منجزا بملازم

جعل السنة منجزة فلها مساس بالسنة ايضا و تكون وجودا تنزيليا لها فالبحث عنه يكون من مسائل العلم .

ولكنه (قده) سجل استطرادية مباحث الالفاظ بناء على كون الموضوع الادلة بدعوى ان الادلة سواء اعتبرت بذواتها ام بوصف الدليلية لا تخلو إمّا أن تكون مع فرض اطلاق الموضوع فى المسائل اعنى مطلق اللفظ وعليه فلازم اشتمال موضوع العلم على موضوعات المسائل ادخال الاعم فى الاخص و هو مستهجن و اما ان تكون مع تخصيص الاعم فى موضوعات المسائل بحيثية الورود فى الكتاب و السنة وعليه يندفع اشكال اندراج الاعم فى الاخص لكن تكون العوارض غريبة عن موضوعات المسائل حيث تعرض بواسطة الاعم و هو مطلق اللفظ لا يقال قد سلف ان العارض بواسطة الاعم و ان كان غريبا بالدقة العقلية لكنه ذاتى بالمسامحة العرفية من غير تجوز فانه يقال ذلك مخصوص بموضوع العلم و لا يجرى فى موضوعات المسائل عقلاً و اما ان يعتبر الموضوع أمرًا وسيعا شاملا لموضوعات المسائل و غيرها وعليه لا يلزم شيىء مماذكر لكن لازم اشتمال الموضوع على موضوعات المسائل ادخال الاخص فى الاعم و كون الغرض اخص و هو كما ترى نعم ماسلفنا ه من عدم الالتزام بوجود جامع يكون موضوعا للعلم يندفع به الا و لان من المحاذير الثلاثة دون الاخير .

و انت خبير بما فى هذا التصحيح من مواقع النظر (احدها) قياس الاعتباريات و احكامها كالاصول و سائر العلوم الجعلية بالتكوينيات كالفلسفة و تصوير امر غير واقع ثم انكاره (فانه) قياس مع الفارق و تكلف زائد (ثانيها) الاشكال باحتمال الصدق و الكذب فى الخبر (اذ) فى باب الحجية سواء كان المجعول حكما مماثلا ام تنزيل المؤدى منزلة الواقع ام تتميم الكشف ام لم يكن هناك جعل بل كان الارشاد الى الطريقية كماهو

الحق (يكون) المطلوب اثبات الخبر للواقع تعبدا او كونه طريقا اليه و بديهى ان احتمال الكذب فى الخبر لا ربط له بذلك طبعا اذ ينسد باب الاحتمال بكون المخبر ثقة (ثالثها) جعل الثبوت التعبدى من مراتب وجود السنة (إذ) مع عدم العلم بالوجود الواقعى للسنة كما هو لازم جعل الطريق و كونه لدى المصادفة مع الواقع هو هو لا شيئ ورائه ولدى عدم المصادفة عذراً فليس للسنة وجود تحقيقى كى يكون الخبر وجودا تنزيليا فى طوله و مع العلم بوجودها الواقعى لا حاجة الى جعل طريق اليه نعم يبقى حينئذ اشكال صاحب الكفاية (قده) من ان الثبوت التعبدى عرض للحاكى دون المحكى (رابعها) تسجيل استطرادية مباحث الالفاظ (اذ) قد لا يتعلق الغرض النوعى بالبحث عن عوارض الاعم فى علم عليحدة يدوّن لذلك كى يغنى عن البحث عنها فى ضمن علم آخر و ذلك نظير مطلق الامر و النهى اذ لم يتعلق لغير الاصولى غرض بالبحث عن عوارضهما كى يدون له علم عليحدة و يستغنى بذلك عن البحث عنها فى الاصول فمست الحاجة الى البحث عنها فى الاصول حتى يعرف منه عوارض الاوامر والنواهى الموجودة فى الكتاب و السنة و ذلك بمجرده لا يجعل البحث عنها استطراديا و لا يوجب كون العوارض غريبة عن الموجودة فى الكتاب و السنة بعد ما كان مصب العروض حقيقة فى اوامرهما و نواهيهما ذات الامر والنهى بلا دخل خصوصية كونهما فى الكتاب و السنة فى العروض بل هى كما اسلفناه واسطة لثبوت عوارض المطلق على افراده .

فالصواب فى الجواب عن استشكال صاحب الكفاية (قده) فى تعبير القدماء عن موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة ان يقال بانا نختار الشق الثانى و هو ان يراد بالسنة ما يعم الحاكى و نجيب عن كون مباحث الالفاظ و نحوها عوارض غريبة للسنة و كونها لذلك استطرادية فى الاصول

بما عرفت آنفا من ان مصب العروض حقيقة ذات الامر و النهى وخصوصية (١) كونهما فى الكتاب والسنة واسطة فى الثبوت دون العروض و قد اسلفناه ان مثل هذا العرض ذاتى للموضوع و ليس بغريب و من ان تلك المباحث لما لم تذكر فى علم عليحدة فهى مباحث اصلية للاصول تعلق بالبحث عنها غرض الاصلى للاصولى فليست استطرادية ابدا (وعليه) فالحق ان موضوع علم الاصول ذوات الادلة الاربعة لا الجامع بينها و لا بما هى ادلة و لا يرد كون بعض الاعراض غريبة لما قلنا من ان مصب عروضها نفس ما فى الكتاب و السنة فلا تغفل و يستنتج من ذلك كله ان موضوع علم الاصول له عنوان خاص و اسم مخصوص و يكون حل الاشكالات المتقدمة عن بعض المحققين و غيره على ذلك من السلب بانتفاء الموضوع فتدبر جيدا نعم لبعض الاعاظم (ره) ايراد على جعل الموضوع امرا وسيعا شاملا لموضوعات المسائل و غيرها منشاؤه ما تقدم منه فى تعريف الموضوع من جعل الموضوعات عناوين مشيرة الى الذوات فيندفع بما اسلفناه هناك جوابا عن مقاله فراجع و تأمل .

نعم قد أيد صاحب الكفاية (ره) كون موضوع الاصول الكلى المنطبق على موضوعات المسائل بتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية بدعوى ان القواعد تعم مباحث الاصول فلا بد من موضوع عام تنطبق عليه و مع جعل الموضوع الادلة يخرج جل مباحث الاصول و يكون البحث عنه استطراديا ثم اختار ان تعريف العلم بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام

---

١ ـ بل التحقيق ان تلك الخصوصية ملغاة لعدم مدخليتها فى تلك العوارض فالبحث عن تلك الحصة اوجب تخصيصها فى الموضوعية بلا استيجاب لصيرورة العوارض بالنسبة اليها غريبة فتدبر فانه دقيق نافع .

او التى ينتهى اليها فى مقام العمل يكون اولى من تعريف المشهور لوجوه احدها ان بعض العلوم لا يحصل الغرض منه بمجرد معرفة قواعده بل لا بد فيه من تحصيل الملكة بالممارسة و المزاولة كعلم الرياضى و الصّناعة فى الاصطلاح اسم لذلك و حيث ان علم الاصول من هذا القبيل فالاولى تبديل لفظ العلم بالصناعة .

ثالثها ما مرت الاشارة اليه من ان استنباط الحكم الشرعى غير ممكن من بعض قواعد الاصول كمسئلة حجية الظن على تقرير الحكومة اذ مفادها حكم عقلى و كمسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية اذ مفادها نفس الحكم الشرعى لا مايستنبط منه ذلك و زيادة قيد أو ينتهى توجب دخول تلك المسائل لان مفادها ما هو وظيفة المكلف فى مقام العمل ثانيها ان تعريف المشهور اما غير مطرد ان اريد من القواعد ما له دخل فى الاستنبا ط ولو غريبا حيث يشمل سائر ماله دخل فى الاستنباط من المبادى اللغوية وعلم الرجال وغير ذلك و اما غير منعكس ان اريد من القواعد مقدماته الغريبة حيث يخرج مباحث الالفاظ التى يتوسط حجية الظهور فى الاستنباط منها مضافا الى عدم انحصار فائدة القواعد باستنباط الاحكام الشرعية اذ يستفاد منها احكام الموالى و العبيد الظاهرية ايضا مع ان الظاهر من اللّام كون الاستنباط غاية للقواعد فتبديل قيد التمهيد للاستنبا ط بقيد امكان الوقوع فى طريقه يدفع هذا الايراد .

بل زعم بعض الاعاظم (ره) ان تعريف الاصول بانه : القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق تعيين وظيفة المكلف فى مقام العمل : اولى من سائر التعاريف لانه سالم طردا وعكسا اذ الغرض من القواعد هو الاستنباط ولو بجعل القاعدة كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلى و هو اما شرعى واقعى كمفاد الامارات بناءا على ان المجعول فيها معاملة الواقع اى

تتميم الكشف و اما شرعي ظاهري كمفاد الامارات بناءاً على ان المجعول تنزيل المؤدى اى الحكم المماثل و كذا مفاد الاستصحاب و سائر الاصول العملية الشرعية و اما عقلي كمفاد الاصول العملية العقلية اذ يقال ما دل على منجسية التغير خبر واحد و كل خبر واحد حجة فينتج ان منجسية التغير حجة فجميع القواعد متعلقة بافعال المكلفين فهي داخلة في التعريف بخلاف ما اذا اخذ الاستنباط في تعريفه اذ لازمه كون قواعد العلم وسائط في الاثبات مع ان بعض المسائل كالاصول العملية و الامارات بناءاً على جعل الحكم المماثل مفادها نفس الحكم الكلي الشرعي او العقلي لا انه وسط في اثبات الحكم الشرعي فتخرج الاصول العملية و لا يكون التعريف منعكسا و اما استفادة حكم الموارد الجزئية من مضامين الاصول العملية فهو من تطبيق الكلي على الموارد نظير هذا خمر و كل خمر يحرم شربه فهذا يحرم شربه و ليس من الاستنباط في شيء فلا ربط له بطولية الاحكام الشرعية عن الاصول العملية .

و لكنك خبير بفساد ذاك التأييد لما اسلفناه من عدم استطرادية شيء من المباحث مع جعل الموضوع ذوات الادلة و بعدم اولوية لشيء من هذه التعاريف وعدم خلوها عن محذور عدم الاطراد و الانعكاس (اما تبديل) التمهيد بالوقوع في الطريق كما صنعه صاحب الكفاية و تبعه تلميذه بعض الاعاظم (قدهما) (فلما) اسلفناه من ان اللام في الاستنباط غاية للتمهيد لا للعلم بالقواعد و اللام في القواعد اشارة الى ما دون في الاصول ومعلوم ان التعريف عليهذا مطرد و منعكس و ان الغرض من التمهيد منحصر في الاستنباط و بذلك يندفع ثاني وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية الذي جعله اشكالا على تعريف المشهور ايضا و الا فمحذور عدم الطرد و العكس بحاله مع التبديل لان ما يمكن وقوعه في الطريق من القواعد ان اريد به

المقدمات الغريبة شمل كل ماله دخل فى الاستنباط و فى تعيين الوظيفة من الفنون العربية وغيرها و ان اريد به المقدّمات القريبة خرج مباحث الالفاظ ضرورة توسط حجية الظهور فى الاستنباط و تعيين الوظيفة منها (واماتبديل) الاستنباط بتعيين الوظيفة بان يجعل القاعدة كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلى كما صنعه بعض الاعاظم (قده) (فلان) وقوع قواعد الاصول و نتائج مسائله كبرى لقياس يستنتج منه الحكم الكلى الواقع كبرى فى مسئلة فقهية و المنطبق على موارده الجزئية كاف حسب إعترافه (قده) فى وسطية القواعد فى الاثبات و طولية الاحكام الكلية الفقهية لها بان يقال مثلا شرب التتن مما لم يرد فيه بيان من الشارع و كلما كان كذلك فهو مرفوع عنه الإلزام فيستنتج الحكم الكلى الذى يقع محمولا لمسئلة فقهية و ينطبق على موارده الجزئية و هو ان شرب التتن مرفوع عنه الالزام او يقال مثلا لبس الحرير مشكوك الحلية و الحرمة و كلما كان كذلك فهو محكوم بالحلية فيستنتج منه حكم كلى منطبق على الجزئيات فى مسئلة فقهية و هكذا وعلى ذلك فلا اشكال فى اخذ الاستنباط فى التعريف و الا لم يصح التعبير بالاستنتاج ايضا لانه عبارة اخرى عن الاستنباط فلا فرق بين ان يقال نتيجة المسئلة الاصولية ما يمكن جعلها كبرى لقياس يستنتج منه الحكم و بين ان يقال يستنبط منه الحكم بل لوكان مفاد بعض المسائل نفس الحكم الشرعى او العقلى و لم يمكن وقوعه كبرى لقياس ـ الاستنباط لم يكن وجه للتعبير بالقواعد ايضا فى التعريف لان مضامين تلك المسائل نفس وظيفة المكلف و الحكم المتعلق بفعله لا القواعد الواقعة فى طريق تعيين ذلك مضافاً الى ان الاستنباط لو لم يمكن اخذه فى التعريف لم يصح جعله غرضاً للاصول لان معرفة الغرض تستتبع تعريف العلم و بذلك يندفع اشكال خروج الاصول العملية عن تعريف المشهور

(واما زيادة) قيد او ينتهى الخ : الذى هو ثالث وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية (قده) (فلان) اللام فى الاحكام للجنس فتشمل حتى الامضائية فضلاً عن الواقعية والظاهرية و مسئلة حجية الظن على الحكومة كسائر القواعد العقلية من قبيل الاول و مسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية من قبيل الاخير و قد تقدم ان وقوع جميع القواعد كبرى لقياس الاستنباط ممكن و ذلك كاف فى كونها وسطاً فى الاثبات فهذا القيد غير محتاج اليه نعم اول وجوه اولوية تعريف صاحب الكفاية و هو تبديل لفظ العلم بالصناعة تمام لكن الاولوية غير ملزمة كما هو ظاهر كلامه (قده) ايضا ضروره اطلاق العلم على ذلك حقيقة و لذا ترى بعض الاعاظم استشكل اولا فى اخذ لفظ العلم فى التعريف بدعوى لزوم اللغوية و التكرار من جهة ان العلم إستعمل فى المقام فى القواعد ثم اعترف اخيرا بصحة اخذه من جهة اتحاد العلم و المعلوم (والعجب) ان صاحب الكفاية (قده) صرح فى غير مورد بان التعاريف حتى الواقعة من القوم فى العلوم كلها من قبيل شرح الاسم لا الحد الحقيقى فلا معنى للاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس اذ لا سبيل لنا الى معرفة حقايق الاشياء و مع ذلك استشكل على تعريف المشهور فى المقام بما تقدم وعدل عنه الى ما ذكر (فتلخص) ان تعريف المشهور للاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية صحيح طردا وعكسا و لو بمعونة القرائن الداخلية و الخارجية و من هنا يظهر عدم الحاجة الى ما صنعه بعض المحققين (قده) من تبديل الاستنباط بتحصيل الحجة زاعما ان تعريف الاصول بانه ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى اولى من سائر التعاريف حيث تبين عدم اولوية لهذا التعريف ايضا فتدبر جيدا .

(الامر الثانى) من المقدمة فى الوضع و هو كما عليه المشهور

نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما حاصل اما من تخصيص اللفظ بالمعنى و يسمى بالوضع التعيينى و اما من كثرة استعمال اللفظ فى المعنى و يسمى بالوضع التعيّنى من غير ان تكون بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية او لحاظ تعهد من الواضع بل و لا بين اللفظ و المستعمل بان يكون بنائه القلبى على جعل اللفظ فى مقابل المعنى دخيلا فى الوضع و هذا مما لا اشكال فيه انما الكلام فى نحو وجود العلقة الوضعية و انها من المقولات الواقعية اى العرضية التى لها مطابق فى الخارج او من الانتزاعيات التى لها منشاء صحيح فى العين اى حيثيات المقولات الواقعية عرضية ام جوهرية او من الاعتباريات (فنقول انها) ليست من المقولات الواقعيّة و لا من حيثياتها ضرورة احتياج هاتين الى وجود موضوع محقق فى الخارج لافتقار العرض الى محل يقوم به و ليس كذلك الوضع لان الربط انما هو بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى لا المتشخص الموجود منهما فى الخارج و لذا لو لم يتلفظ احد بلفظ الماء مثلا و لم يوجد فى ذهنه مفهومه لما اخل بالارتباط الوضعى كيف و المقولات امور واقعية لا تختلف فيها الانظار و لا تتبدل بتبدل الاعتبار بخلاف الوضع فيختلف حسب اختلاف الاراء و اللغات و يتبدل حسب تبدل الاعتبار بين الطوائف بل المقولات اجناس عالية للمهيات لا تصدق خارجا الا بعد تحقق المهيات فى الخارج لتكون بحذاء المقولات و يصح وجودها او انتزاعها مع انه ليس بعد الوضع شيء فى الخارج ينطبق معه مفهوم الاختصاص و يكون بحذائه فكيف يمكن جعله من المقولات نعم قد يتوهم كون منشاء انتزاعه صيغة وضعت فهو من الانتزاعيات الموجودة بوجود منشاء انتزاعها نظير انتزاع الملكية عن صيغة بعت فهى موجودة بالعقد او المعاطات لكنه فاسد اذ شرط الانتزاع صحة حمل العنوان المنتزع على منشاۀ فيقال مثلا

السماء فوقنا و الكعبة أمامنا مع انه لا يصح حمل عنوان المختص او المربوط على صيغة وضعت كما لا يصح حمل عنوان المالك او المملوك على صيغة بعث اذ المختص هو اللفظ بالمعنى و المربوط احدهما بالاخر كما ان المالك ذات قامت به الملكية و المملوك ذات وقعت عليه الملكية فالانشاء ليس منشاء للانتزاع فى مورد سواءً الوضع ام الملك ام غيرهما •

(بل هى) من الاعتباريات التى موطنها اذهان عامة العرف فحقيقة الوضع (وهى العلاقة بين اللفظ و المعنى) امر اعتبارى حاصل بانشاء الواضع موجود فى ذهن العرف و ليس وعائه الخارج كما هو واضح بالوجدان و لا متن الواقع و نفس الامر اذ ليس لنا وراء الخارج و الذهن وعاء يسمى بذلك نعم يحتاج هذا الامر الاعتبارى فى بقائه الى تنفيذ العرف له بعطف اللحاظ اليه و استعمال اللفظ فى المعنى فمادام يلاحظه ويستعمل اللفظ فى معناه الموضوع له يكون باقيا ببقائه فلو قطع عنه اللحاظ فلم يستعمل اللفظ فى معناه حتى صار متروكا بل استعمله كثيرا فى غير ما وضع له بحيث اذا اطلق لم يتبادر منه المعنى الاولى لارتفعت تلك العلاقة و انتفى ذلك الاعتبار و هذا كما فى اللغات الدخيلة فان العرف لا يرى علاقة بينها و بين معانيها الاولية المتروكة و لذا لا ينتقل منها الى تلك المعانى بل الى المعانى الثانوية و ذلك هو الوجه فى صحة تعلق العلم و الجهل بالوضع (وبالجملة) فهذا الاعتبار يحتاج الى العلة حدوثا و بقاءً ولا ينافى ذلك بقائه بعد فناء معتبره لما عرفت من ان وعائه ذهن العرف نعم لو لم يبق فى الخارج عرف لما كان لهذا الاعتبار ايضا وجود ثم انك عرفت ان هذا الاعتبار كما يحصل بالانشاء و يسمى بالوضع التعيينى كذلك بكثرة الاستعمال و يسمى بالوضع التعيّنى فاذا استعمل لفظ فى غير معناه الحقيقى كثيرًا يحصل بينهما ارتباط لدى العرف من ممارسته فينتقل من اللفظ

الى ذلك المعنى دون معناه الاولى و هذا القسم ايضا يحتاج فى بقائه الى تنفيذ العرف بالمعنى المتقدم و بهذا الاعتبار يصح تسميته بالوضع ففى الاول يكون الوضع بمعناه المصدرى و فى الثانى بمعناه الاسم المصدرى وعلى التقديرين يحتاج فى بقائه الى العلة و هى عطف اللحاظ اليه وحفظ ذلك الاعتبار باللحاظ و الاستعمال (فمراد) بعض المحققين (قده) من نفى الجامع بين القسمين و انهما يشتركان فى نتيجة الامر بلا احتياج الى اعتبار اهل المحاورة على حد اعتبار الواضع لانه لغو بعد حصول النتيجة (ان كان) نفى الحاجة الى العلة حتى فى البقاء من قبل اعتبار العرف و لحاظه بالنحو المتقدم كما هو ظاهر سياق كلامه فقد عرفت فساده (و ان كان) ماذكرنا من عدم الحاجة فى الوضع التعيّنى الى العلة حدوثاً بعد حصول الارتباط بين اللفظ و المعنى بسبب كثرة الاستعمال و الممارسة بان يحدث اهل المحاورة الارتباط و العلاقة بينهما ثانيا و من اشتراك التعيّنى مع التعيينى فى الاحتياج الى العلة بقاءاً فهو صحيح لا محيص له عنه ٠

و لقد أجاد بعض المحققين (قده) فى بيان كون الوضع اعتباريا لا من المقولات او حيثياتها بما يقرب مما ذكرنا الا انه (قده) انكر كونه من الاعتباريات الذهنية التى موطنها الذهن بدعوى ان هذا النحو من الاعتبارى مقترن بالتشخصات الذهنية اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد مع ان الاختصاص فى الوضع ليس كذلك لان معروضه نفس الطبيعى (بلا لحاظ) تشخص و الا لم يكن طبيعيا لا ذهنا كما فى نفس الكلية و الجزئية و النوعية و الجنسية و لا خارجا كما فى المقولات العرضية (بل) بما هو هو مع قطع النظر عن تشخص ما بحيث تكون تخليته اى تجريده اقترانه و اختار كونه من الاعتبارات العنوانية بأن يعتبره الواضع فيوجد بذلك فقال بأن الاختصاص و الملكية و نحوهما من الاضافات العنوانية و العناوين الاعتبارية توجد بنفس اعتبارها

ر تقوم بمعتبرها اى الشارع او العرف او طائفة خاصة و انكر ان يكون للاعتبارات وجود فى الخارج وراء نفس المعتبر و طرفى الاعتبار فقال بأن نفس الاعتبار وجود واقعى قائم بالمعتبر و ان العناوين المعتبرة باقية على مفهوميتها و طبيعيتها فمعنى وجود ها وقوعها طرفا لاعتبار المعتبر و لذا يشترك اللفظ مع سائر الدوال فى جامع الانتقال منه الى غيره حيث ينتقل من سماع اللفظ الى معناه كما ينتقل من رؤية العلامة الى ذيها و يفترق معها فى ان وضع اللفظ اعتبارى ليس له مطابق بخلاف وضع العلامة فانه أمر حقيقى و له مطابق كما انه (قده) قسم المجعول بالاعتبار الى نوعين احد هما ما يوجد مباشرة و تسبيبا معا كايجاد الملكية فانه فعل مباشرى للشارع و تسبيبى للمتعاقدين بسبب الايجاب و القبول ثانيهما مالا يوجد الا مباشرة كاعتبار الاختصاص بين اللفظ و المعنى فانه فعل مباشرى للواضع بلا تسبب له بواسطة صيغة وضعت كما هو واضح و لا حاجة فى وجوده الى ازيد من قيام الاعتبار بالواضع .

و انت خبير بما فى مقاليه اما انكار ان يكون للاعتبار بعد صدوره عن المعتبر وجود فى وعاء مناسب معه فلان الايجاد و الوجود فى مثله متحدان خارجا كاتحاد الانشاء مع المنشأ خارجا و التفاوت انما هو بالاعتبار اى لحاظ جهة الصدور تارة و عدمه اخرى على ما حققناه فى محله فتحقق وجود الاعتبار انما هو بنفس ايجاده بلافصل بينهما اصلا فهو بعد صدوره عن المعتبر موجود فى وعاء مناسب معه و هو ذهن العرف كما عرفت و كون طرفى هذا الاعتبار طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى لا ينافى مع تشخص نفسه بالوجود الذهنى و توطنه فى ذهن عامة العرف فلا موجب لكونه من الاعتبارات العنوانية و اما فرقه بين الايجاد المباشرى مع التسبيبى وتنويع الاعتبار اليهما فلان الصيغة من حيث هى لا دخل لها فى تحقق الاعتبار

فى الخارج و الا لم يكن وجه لاعتبار قصد الانشاء فالعمدة فى ايجاد الاعتبار و تحققه من المتعاقدين نفس الانشاء و لافرق من هذه الجهة بين الشارع و العاقد ضرورة تحقق الاعتبار بانشاء كل منهما و لو بدون استعمال صيغة كما فى المعاطات بل ليس للشارع اعتبار و جعل جديد فى المعاملات بعد تداول هذه الاعتبارات بين العرف قبل الشرع ايضا وعدم ردع الشارع عنها ليس امضاءا منه كى يصير اعتبارا ثانيا يستقل به الشرع اذ ذلك أعم منه بل ردع بعض المصاديق انما هو من جهة تخطئة العرف فى اختياره ذلك مصداقاً مع انه خال عن الملاك فلا يلازم الجعل كما انه فى ترتيب الآثار على اعتبار لاحاجة الى صدوره عن نافذ الاعتبار او تنفيذه له بل يكفى من غيره ايضا اذا تابعه العرف و تداول بينهم لحاجة دعتهم الى ذلك (وبالجملة) فايجاد الإعتبار انما هو مباشرى ابدًا صدر من أيّ شخص .

و مما ذكرنا يظهر بعض وجوه الاشكال فى مقال بعض الاعاظم (ره) حيث انه فرق بين اللفظ مع سائر الدوال كالنُّصب و العلامات بدعوى وجود الاثنينية فيها بين الدال و المدلول حقيقة اذ ينتقل من رؤية العلامة الى ذيها مع استقلال كل بلحاظ بخلاف اللفظ و المعنى فينتقل من سماع الاول الى تصور الثانى من غير التفات الى الاثنينية بينهما كما ليست بين المرأة و المرئى بل لحاظ اللفظ هو لحاظ المعنى فهو فانٍ فى المعنى فناء العنوان فى معنونه و المرآة فى المرئى لحاظاً كما يشهد به الذوق السليم و الوجدان المستقيم نعم الملازمة فى المقام جعلية و فى المثال ذاتية فاللفظ قالب للمعنى و نحو وجود له و لذا يسرى حسن المعانى و قبحها الى الالفاظ كما يسرى تعقيد الالفاظ الى المعانى ثم التزم بان العلقة الوضعية وعائها نفس الامر و متن الواقع و انها وسط بين الوجودات الحقيقية غير المحتاجة فى الوجود الى الجعل و الاعتبار لاحدوثا

ولا بقاءاً كالجواهر و الاعراض و بين الاعتبارات المحضة المحتاجة الى ذلك حدوثا و بقاءاً بحيث تنعدم بانقطاع الاعتبار و هى تارة ذهنية و اخرى خارجية بتبع طرفيها كالمفاهيم التحليلية من الاجناس و الفصول والوجودات الادعائية الخيالية كأنياب الاغوال اذ الملازمة الوضعية كسائر العلوم الجعلية و القوانين المخترعة تحتاج الى الجعل و الاعتبار حدوثا لا بقاءا لانها بعد الجعل متحققة فى نفس الامر و متن الواقع وجد فى الخارج من يعلم بها ام لا فهى فى نحو الوجود وسط بين القسمين و تكون ذهنية تارة و خارجية أخرى و لا ينافى نفس الامرية كونها مجعولة و يرشدك الى ذلك تعلق العلم و الجهل بها ثم اختار ان اطلاق الوضع على تلك العلقه يكون بالعناية لاجل المشابهة مع وضع شيء على شيء فى الخارج كوضع العلامة على رأس الفرسخ فهو اطلاق تنزيلى ادعائى و مجرد مناسبة معنى الوضع لغة مع الاعتبار لا تكشف عن كون العلقة امرا قائما بالمعتبر كما قد يتوهم ثم انه (قده) نقل كلام صاحب تشريح الاصول من كون الوضع عباره عن تعهد الواضع على ذكر اللفظ عند لحاظ المعنى اومع ارادة تفهيمه و احتمل فيه وجوها منها جعل الملازمة بين اللفظ و المعنى و منها غير ذلك من المحتملات التى استحسن بعضها و استشكل على بعض آخر .

اما فرقه بين اللفظ و سائر الدوال ففيه ان الاثنينية مشاهدة بالوجدان بين اللفظ و المعنى ايضا بعين مافى الاشارة و النُصُب و العلامات وغيرها من الدوالّ بلا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا و اما الانتقال الى لوازم المعنى من الحسن و القبح بمجرد سماع اللفظ فانما هو للانتقال الى مدلوله لا لاجل سرايتها الى اللفظ فهى لوازم نفس المعنى بوجوده الذهنى الحاصل فى النفس عند سماع اللفظ كما انه ينتقل من رؤية

العلامات المنصوبة للفرح او الحزن الى ذيها و ذلك الانتقال بموجب الفرح فى الاول و الحزن فى الثانى للملازمة بين هذه الآثار مع الوجود الذهنى الحاصل من ذى العلامة فى النفس عند رؤية العلامة و كمالا يوجب هذا الانتقال اتحاد الدال و المدلول فى النُصب و العلامات بحيث لا يلتفت الى الاثنينية بينهما و لا سراية آثار المدلول الى الدال او العكس فليكن كذلك فى اللفظ بالنسبة الى المعنى (وبالجملة) فالفرق بين اللفظ و المعنى و سائر الدوال مما لا يرجع الى محصل و لا يساعدعليه البرهان القويم كما يشهدعليه الذوق السليم و الوجدان المستقيم واماجعل وعاء العلقة الوضعية نفس الامر و متن الواقع ففيه ما عرفت من انه ليس لنا وراء الخارج و الذهن وعاء يسمى بذلك و اما جعل العلقة فى نحو الوجود وسطا بين الوجودات التكوينية و الاعتبارية من جهة الاحتياج الى الجعل و الاعتبار حدوثا لا بقاءا ففيه ان الوجود الواحد سنخا لا يمكن ان يفتقر الى العلة فى طرف و يستغنى عنها فى طرف آخر اذ مرجع ذلك الى عدم السنخية بين العلة و المعلول المستلزم لصدور الشيئ عن المباين بل عن اللاشيئ فلابد و ان يستند الى العلة ابدا و قدعرفت ان العلة فى طرف البقاء كالحدوث هو الاعتبار غاية الامر فى طرف الحدوث اعتبار الجاعل و فى طرف البقاء اعتبار العرف و ذلك لا يخرجه عن اتحاد العلة سنخا بعد كونها فى الطرفين نفس الاعتبار و اما المفاهيم التحليلية كالاجناس و الفصول و الوجودات الفرضية كأنياب الاغوال فليست من الاعتباريات فى شيئ بل الاول عبارة عن لحاظ الوجودات التكوينية فى عالم الذهن كما ينتزع من امر بسيط مفاهيم متعددة متقررة فى وعاء الذهن كالصفات المتعددة المنتزعة عن ذات الواجب تعالى و الثانى عبارة عن مخلوقات النفس فى وعاء الذهن (وبالجملة) فتصور الوجود الخارجى

فى الذهن و خلق المفاهيم الفرضيـة فيه غير انشاء الامر الاعتبارى كما هـو واضح و اما جعل اطلاق الوضع على الملازمة تنزيلياً ففيه ان الاطلاق فى جميع الموارد من النُّصب و العلامات و الاشارة و اللفظ و الكُتُب حقيقى لا تنزيل فيه اذ الوضع فى الجميع عبارة عن جعل الملازمة و اعتبارها بـين الدال و المدلول و السرّ فى ذلك ان المعانى من المعقولات التى لا يمكن دركها بالحواس الظاهرة فلابد من الاشارة اليها بامر محسوس كاللفظ (الذى هو كيف مسموع) و الخط (الذى هو كيف مبصر) والاشارة (الّتي هى فعل نحوى للمشير) و العلامة (التى هو وجود تكوينى) ينتقـل من رؤيتها الى انتهاء الفرسـخ مثلا فجعل الملازمة بين هذه المحسـوسات و بين تلك المعانى لامكان الاشارة بها اليها فنفس الارتباط بين الطرفين امر اعتبارى مجعول للوصول الى المعانى موجود فى وعائه المناسب معـه من غير ان يكون فيه ادعاء و تنزيل كما يكون فى تنزيلات الشارع فانها عبارة عن التشريك فى الحكم و ترتيب آثار شيئ على آخر لجهة واقعية و امـا ارجاع كلام صاحب تشريح الاصول (قده) الى جعل الملازمة بين اللفـظ و المعنى او غيره من المحتملات ففيه ان الظاهر من مجموع كلامه صـدرا و ذيلا على ما بالبال الى ان يقع التأمل فيه ثانيا انشاء الله ان مراده ــ التعهد بين الواضع و المستعمل ليكون من قبيل العقود لا جعل نـفـس الملازمة ليكون من قبيل الايقاعات نعم يتوجه على مقاله انه لا تعـهد بيـن الواضع و المستعمل بل هو ادعاء صرف و انما الوضع كما عرفت انشـاء الاعـتبار و جعل المـلازمة و الربط بين اللفظ و المعنى على النحو المتقدم

ثم انه ما أبعد بين ما تقدم من بعض المحققين (قده) من كون ــ العلقة الوضعية اعتبارا عنوانيـا و بين ما يظهر من بعض الاساطين (قده) من استنادها الى المناسبة الذاتية و الجعل معا بدعوى ان استنادهـا

الى المناسبه الذاتيه بين الالفاظ و المعانى فقط خلاف المشاهد بالوجدان من عدم الدلالة فى حق الجاهل بالوضع و الجعل كما ان استنادها الى الجعل فقط يستلزم المحال اى الترجيح بلا مرجح اولا و خلاف شهادة التاريخ بعدم ثبوت استنادها الى شخص خاص ثانيا اذ لم ينعقد مجلس لوضع الالفاظ قبال المعانى بل لا يمكن صدوره من واحد لعدم الاحاطة بجميع المعانى مع كثرتها و مع فرض اجتماع عدة اشخاص محيطين بهيئة الاجتماع فلا يمكنهم ذلك ايضا ضرورة ان المعانى غير محصورة و لا يفى دوران العمر بجعل الالفاظ لها فلا سبيل الى دعوى تحقق ذلك بالجعل دفعة كما هو واضح و لا تدريجا اذ يشكل الامر حينئذ فى كيفية تأدية المقاصد بالنسبة الى الخلق الاول قبل تحقق الجعل فالحق استنادها الى المناسبة و الجعل معا بان يقال انه تعالى الهم اهل كل لغة باستعمال الفاظ مخصوصة عند ارادة تفهيم المقاصد لمناسبة بين تلك الالفاظ ومعانيها تخرج بذلك عن الترجيح من غير مرجح او أوحى الى نبى من الانبياء ان يتكلم بتلك الالفاظ عند ارادة تفهيم تلك المقاصد فشايع بين الناس بذلك .

اذ يتوجه عليه (اولا) ان محذور عدم احاطة البشر بجميع المعانى بكثرتها كما اليه يؤل ايضا عدم تمكن جماعة من الوضع لعدم حصر المعانى لا يندفع بالالتزام بالمناسبة بل المحذور بحاله مع ذلك فمجرد عدم احاطة البشر بجميع المعانى لعدم حصرها لا يكشف عن تحقق المناسبة فى البين و هو واضح (وثانيا) ان بعض المعانى لا يحتاج اليها بعض اصناف اهل اللغات فى معاشهم ليتداول بينهم الفاظها فالالفاظ الموضوعة لتلك المعانى لا تكون دالة عليها عندهم و كذا عند الجاهل بالوضع مع ان مقتضى تحقق المناسبة بينهما سيما اذا كانت على نحو الأثر

بالخاصية هو الانتقال اليها بمجرد سماع الفاظها اذ العلم و الجهل و الحاجة وعدمها لا تخرج الدلالة عن كونها أثراً بالخاصية و مقتضى طبع اللفظ بل لا سبيل الى ذلك فى اللفظ الموضوع لضدين و لو بحسب اللغتين كى لا يقال بوجود جامع بينهما اذا كان فى لغة واحدة كالقرء للطهر والحيض و ان الجامع فيه هو الحالة الانوثية اذ لا يجرى ذلك مع تعدد اللغة وان كان لا يجدى فى رفع الاشكال مع وحدة اللغة ايضا لان الاستعمال فى الاضداد حينئذ من قبيل تطبيق الكلى على الفرد لا استعمال اللفظ فى المتضاد (وبالجملة) فعدم الدلالة عند الجاهل بالوضع و المستغنى عن اعمال بعض المقاصد الموضوع لها اللفظ و دوران الدلالة مدار الجعل وجودا وعدما كاشف عن فقدان المناسبة وعدم اناطة الدلالة بها بل اناطتها بالجعل و الاعتبار وكذلك الكلام فى المعانى الحرفية فهل يمكن الالتزام بالمناسبة الذاتية فيها اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا (وثالثا) ان التاريخ انما يشهد على تطور اللغات خصوصا فى بعضها مع السعة الحاصلة لها تدريجا اضعاف ما كانت عليه فى الاصل و لا حاجة الى شخص معين او عدة مخصوصين للوضع و لا الى المحيط بجميع المعانى بل يختار كل طائفة فى كل زمان حسب احتياجاتهم قلة و كثرة الفاظا لتفهيم مقاصدهم فكلما قل تعداد اهل لغة الى ان ينتهى بواحد قلت الالفاظ المفهمة لقلة المقاصد المحوجة الى اختيار اللفظ و كلما ازداد زادت الالفاظ لزيادة المقاصد (وبالجملة) فالوضع قليل المؤنة يقدر عليه من له ادنى مرتبة الخبروية بعالم الالفاظ و المعانى و لذا حصل بمرور الدهور فى كل لغة من المستحدثات ما ربما لا يحصى كثرة (فتلخص) ان الوضع امر اعتبارى خاصل بانشاء الواضع او كثرة الاستعمال موجود فى ذهن العرف باق ببقائه محتاج الى العلة حدوثا و بقاءاً بلا مناسبة ذاتية بين الألفاظ و معانيها .

ثم انك قد عرفت انه لا بد في الوضع من لحاظ المعنى فاعلم انه لا ريب كما لا اشكال لدى القوم في تثليث اقسام الوضع بحسب التصور العقلاني احدها ان يكون كل من الوضع و الموضوع له عاما بان يكون الملحوظ حال الوضع عاما و يوضع اللفظ بازاء نفس الملحوظ كما في اسماء الاجناس كالانسان او الحيوان او نحوهما ثانيها ان يكون كل منهما خاصا بان يكون الملحوظ حال الوضع خاصا و يوضع بازائه اللفظ كما في الاعلام الشخصية كزيد و عمرو ثالثها ان يكون الوضع عاما و الموضوع له خاصا بان يكون الملحوظ حال الوضع عاما لكن يوضع اللفظ بازاء ماكان الملحوظ مرآة له و سببا لمعرفته و لو بوجه كمصاديق العام فان تصوره يستلزم تصور افراده اجمالا اذ هو الجامع الاشتراكي بين الافراد فيكون وجها لها و لا ريب ان معرفة وجه الشيء تكون معرفة الشيء بوجه و هذا المقدار كاف في لحاظ الشيء ليجعل بازائه اللفظ كما في المعاني الحرفية على بعض الاقوال كما سنشير اليه انشاء الله انما الخلاف و الاشكال في تربيع الاقسام و انه هل يتصور الوضع الخاص و الموضوع له العام ام لا فذهب الى كل فريق و الحق وفاقاً لجماعة من المحققين استحالته اذ الخاص بما هو خاص ـ يستحيل ان يكون مرآة و آلة للحاظ العام بما هو عام لان اللحاظ انما هو للاشارة الى ما يوضع له اللفظ و ما هو مزدوج من حصة جامعة و حصة مائزة كيف يعقل ان يكون مشيرا الى حصة جامعة فقط من غير ان يكون هناك مشار اليه للحصة المائزة نعم يمكن قصر اللحاظ على خصوص الجامعة في ضمن المزدوج و قطع اللحاظ عن المائزة لكن الوضع عليهذا عام كالموضوع له ٠

و لكن تصدى بعض المتأخرين لتصحيح القسم الرابع (فمنهم)

صاحب البدايع (قده) (وحاصل) ماحكى عنه ان الخاص اذا كــان موضوعــا لحكم فيه فائدة يشترك معه فيها سائر الافراد فلا ريب فى تسرية حكمه الى سائر الافراد كما فى منصوص العلة و ذلك يكشف عن ان الخاص وجه للعام و مرآة لتصوره و الا لم يكن وجه لتسرية الحكم فكذلك فى الوضــع اذ الخصوصيــة المائزة المتحققة فى الخاص موجودة فى سائر افراد العام ايضا فلحاظ الخاص بهذا النحو يكون لحاظ العام بوجه و يصح معــــه الوضع (وفيه) ان الخاص بلحاظ الخصوصية كما عرفت يستحيل ان يكون مرآة للعام بلحاظ العموم و اما تسرية الحكم فى منصوص العلة فانما هــو لكون التعليل فى مقام اعطاء الضابط و شمول الحكم للخاص ايضــا مــن جهة دخوله تحت الضابط و أين هذا من عروض حكم لموضوع بجميع خصــو صياته بلا لحاظ جامع وحدانى فيه كالمسكرية فى : لا تشرب الخمــر لانــه مسكر : بل الملحوظ فى مثله انما هو الحصة الجامعة فى ضمن الفرد الذى جعل موضوعا فى لسان الدليل فيكون من قبيل ماتقدم من تصور العام فــى ضمن الخاص و يصير الموضوع له فيــه كالوضع عاما هذا خلف (و منهــم) المحقق الحائرى (قده) بما (حاصله) ان الخاص اذا كان معلو مــا بالتفصيل لا يعقل كونه مرآة للعا م اما اذا كان معلوما بالاجمال فيجــوز صيرورته مرآة له فاذا رأينا من بعيد شبحا مرددا بين احد طــبيعتــين كالحيوان و النامى فيصح ان يوضع للجامع الموجود فى ضمنه لفظ خــاص كالجسم مثلا بمجرد لحاظ شخصه بلا لزوم محذور وغاية الامر ان الموضــو ع له حينئذ يمتاز عن غيره بعد العلم التفصيلى بذاك الجامع بسبب رؤيتــه من قريب و بالجملة فتصور الوضع الخاص و الموضوع له العام بمكان مــن الامكان كساير الاقسام و ليس بمستحيل (وفيه) ان اللاحظ لا يخلو إمــا لا يعلم بان كل موجود زوج تركيبى مزدوج من جهة جامعة و جهة مائــزة

و هذا لا يمكنه لحاظ ذاك الجامع و لو بتبع لحاظ الشخص و اما يعلم بذلك كما هو مفروض الكلام فعلمه بوجود الجامع فى ضمن الشبح بعينه لحاظ الحصة الجامعة المتحققة فى البين بوجه بل الملحوظ فى الحقيقة حينئذ تلك الحصة و بتبعها الخصوصية فيكون من قبيل ما تقدم من تصور العام فى ضمن الخاص و يصير الموضوع له كالوضع عاما هذا خلف ٠

(اللهم الا) ان يقرر كلام صاحب البدايع (قده) بامكان ان يلاحظ شخص الخاص بما فيه من الخصوصية المشتركة بينه مع سائر الافراد لا ان يلاحظ التشخص بما هو كى يشكل باستحالة كونه مرآة للعام و لا الخصوصية بما هى كى يشكل بان الملحوظ هو العام فقط بل الملحوظ هو المشتمل على خصوصيّة جامعة بين الافراد فيتصور زيد بما فيه من حقيقة الحيوان الناطقية و يوضع لفظ الانسان لتلك الحقيقة الموجودة فى ضمنه ويسرى الى كل ما وجد فيه تلك الحقيقة باسقاط خصوصية المورد كسراية حكم منصوص العلة من شخص المورد الى كل ما وجد فيه العلة باسقاط الخصوصية و اما عدم التسرية فى غيره فلعدم العلم بملاك الحكم وحقيقة الموضوع و لذا يسرى مع تنقيح المناط ايضا سواء كان فى الغير اقوى كمافى الفحوى نظير لا تقل لهما أفّ أو مساويًا كما فى غير ذلك (وبالجملة) فمع العلم بحقيقة الموضوع لا بأس بتسرية الحكم كما ان مع العلم بحقيقة الملحوظ من الجهات المفردة و الجامعة و المنوعة لا بأس بلحاظ المجموع و وضع اللفظ للخصوصية الجامعة كان يلاحظ المتولد فى ليلة عاشوراء و يوضع لفظ الحسين لكل من يولد فى تلك الليلة و كذا سائر الاعلام الشخصية اذ الملحوظ حال الوضع حينئذ هو الشخص المشتمل على تلك الخصوصية و الموضوع له نفس الخصوصية فكما انه لو صرح بمناط الجعل و التسمية و انه انتساب تلك الليلة بالحسين (ع) حكم بتعميم تسميته فيما وجد فيه الملاك كذلك

مع العلم بذاك المناط (ولكنه) فاسد اذ الملحوظ لوكان هو الخصوصية الضمنية مع قطع النظر عن اكتنافها بالتشخصات المفردة كان الوضع كالموضوع له عاما و لو كان مع اكتنافها بها عاد محذور استحالة ان يكون مثله مرآة للعام ٠

واذ قد ثبت تثليث أقسام الوضع ثبوتا وعدم تصوير القسم الرابع فهناك اشكالات حول الا قسام الثلاثة اثباتا اما الوضع الخاص و الموضوع له الخاص (فقد يقال) كما يظهر من بعض الاساطين بان الاعلام الشخصية ليست من قبيله بل هى من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاص اذ له قسمان احد هما تكون الخصوصية المفردة ناشئة من المدلول فيقال : كلّ من يولد لى فى ليلة الجمعة سميته عليًّا : فالملحوظ حال الوضع كلّى المتولد فى تلك الليلة مع وضع اللفظ لما يتحقق منه فى الخارج لكن خصوصية الليلة توجب تشخص الافراد خارجا فهى المفردة ثانيهما تكون الخصوصية المفردة ناشئة من اللفظ و من هذا القسم اسماء الاشارة و النداء اذ يلاحظ كلى المفرد المذكر مثلا و يوضع لفظ هذا للاشارة الى افراده الخارجية لكن التخاطب باللفظ يوجب التشخص فهو المفرد فيمكن جعل الاعلام الشخصية من هذا القبيل (ولكن يدفعه) ان مفهوم الاشارة جزء مدلول اللفظ اذ هو كون الشيء مفردا مذكرا مشارا اليه وهذا المفهوم المزدوج من مفهومين الذى هو مدلول لفظ هذا له فى الخارج مصاديق و لا يمكن تطبيق اللفظ المستعمل فى ذاك المفهوم على تلك المصاديق لدى تحققها فى الخارج الا بفعل ممن يشير اليها كحركة اصبعه و نحوها فمحقق الاشارة اعنى فعل المشير هو المفرد لا ان الخصوصية جائت من قبل اللفظ لدى الاستعمال بل يمكن القول بان المقام من اطلاق الكلى على الفرد عند الاستعمال و الا كان مجازا حيث استعمل فى غير ما وضع

له فالخصوصيه فى اسماء الاشاره و النداء مستندة الى المدلول لان انطباقه على المصاديق يتوقف على الاشارة و التخاطب بفعل من المشير اى المخاطِب بالكسر غير مستندة الى اللفظ لانه استعمل فى المفهوم الكلى من غير حاجة الى لحاظ المصاديق و خصوصياتها فظهر انه ليس لهذا النحو من الوضع قسمان بل هو أبدًا قسم واحد فلايمكن جعل الاعلام ـ الشخصية من قبيله ٠

ثم ان هذا القائل ادعى كون الوضع العام و الموضوع له الخاص من قبيل الاشتراك اللفظى مع تفاوت ان الوضع فيه على نحو القضية الحقيقية المنحلة الى اوضاع متعددة حسب تعدد الافراد خارجا فينطبق الوضع عليها فى الخارج و فى غيره على نحو القضية الخارجية اعنى كون الوضع حقيقة من اول الامر متعددا حسب تعدد الافراد لاانحلالا نظير وضع العين لسبعين معنى مثلا و بالجملة ففى هذا القسم من الوضع مع المشترك اللفظى لافرق بين الافراد من جهة تباينها خارجا و الجامع بينها انما هو التعبير و التسمية فى مثل : كل من يولد لى ليلة الجمعة سميته عليا : و الافالمسميات متباينة بتمام الحقيقة بلا جامع بينها خارجا فما يظهر من الشيخ (قده) فى تصوير الجامع فى باب الصحيح و الاعم من الفرق بين المشترك اللفظى و هذا القسم من الوضع لعله ناظر الى خصوص المشترك اللفظى الذى يتعدد فيه الوضع خارجا فلا ينافى دخوله فى القسم الاخر من المشترك اللفظى (ولكن يدفعه) وضوح الفرق بين الاشتراك اللفظى مع الوضع العام و الموضوع له الخاص اذ الاول شرطه ان يكون كل واحد من وحدات المفاهيم التى وضع لها اللفظ مباينًا مع الاخر بالحقيقة الماهوية فكيف يعقل جمعها فى عالم اللحاظ و لو على نحو القضية الحقيقية بخلاف الثانى فالملحوظ فيه حال الوضع هو المفهوم

الكلى باعتبار كونه مرآة للخصوصية الموجودة فى كل واحد من افراد العام اى الحصة الانسانية فى المثال و هذه الخصوصية التى تسرى فى جميع الافراد و تكون مفردة لها اى بماهى مشتملة على تلك الخصوصية تكون افرادا للعام غير الخصوصيات الماهوية و القيود العدمية الموجبة لتباين الافراد خارجا نظير تولده فى مكان كذا و كونه ابن فلان و نحو ذلك اذ هى غيرية انحلالية عقلية و ان اتحدت معها خارجا فهذه جهات تبا-ينية غير ملحوظة بلحاظ العام و لو بنحو المرآتية بل الملحوظ بالمرآتية انما هو الخصوصية المنتشرة فى جميع الافراد المكتنفة فى عالم التحقق بالخصوصيات التباينية و تلك الخصوصية بما هى لدى تعريتها عن المكتنفات واحدة و تعددها باعتبار انوجادها فى ضمن كل فرد وانحلالها الى المتعدد حسب تعدد الافراد و ذلك لا ينافى وحدتها مع قطع النظر عن المكتنفات و الافراد ولذا قد يقال بكليتها فى عين الجزئية و وحدتها فى عين الانتشار فالموضوع له فى الوضع العام و الموضوع له الخاص هو تلك الخصوصية المنتشرة باعتبار سريانها فى افراد العام و انحلالها الى المتعدد حسب تعدد الافراد اذ بهذا الاعتبار يكون متعددا بخلاف المشترك اللفظى فان الموضوع له فى كل وضع هو المزدوج من الجامع و من الجهات الماهوية الموجبة للتباين بتمام المعنى لكل وضع مع الاخر وان شئت قلت بان المأخوذ فى كل وضع الجهات من الاوضاع التباينية التى هى قيود عدمية بها ينفصل كل فرد عن الاخر فلا يعقل اتحاد الوضع فيه و لو بالانحلال اذ ليس فيه جهة اتحاد بخلاف الاول نعم هو داخل فى المشترك المعنوى اذ الجامع الملحوظ فيه حال الوضع يكون تارة بلحاظ المرآتية لخصوصيات الافراد كما فى الوضع العام و الموضوع له الخاص و اخرى بلحاظ نفسه مع قطع النظر عن خصوصية ما كما فى العام و

الموضوع له العام ٠

و اما الوضع العام و الموضوع له العام (فقد يتصور) له قسمان ويقال (١) باحتياج احدهما الى دال آخر فى عالم الاثبات وراء نفس اللفظ الموضوع دون القسم الاخر بدعوى ان الجهة المشتركة تارة تحصل من تجريد الافراد الخارجية عن التشخصات و تعريتها عنها فى الذهن و فى هذا القسم لا حاجة الى دال وراء اللفظ الموضوع لتلك الجهة الجامعة واخرى تحصل من تجريد الافراد الذهنية عن التشخصات و تعريتها عنها فى عالم الذهن و ينتزع من الجهة المشتركة عنوان يلاحظ مرآة لتلك الجهة و يوضع لها اللفظ و فى هذا القسم لا بد من دال آخر وراء اللفظ الموضوع للجهة الجامعة كى يوجب ذاك الدال تشخص الموضوع له و انوجاده لان وجود الفرد مقدمة لتحقق الكلى فلا يمكن تحققه بدون تحقق الفرد حتى فى وعاء الذهن فلا يكفى اللفظ للكشف عن تشخص الفرد بل لا بد له من دال آخر (وقد انكر) على هذا القائل بعض المحققين (قده) تصور القسم الثانى بدعوى ان الملحوظ حال الوضع اذا كان معنى منتزعا من الجهة المشتركة بين الافراد الذهنية التى لكل منها حصة متقررة فى ذاتها بمعنى تعرية الخصوصيات التحققية عن الافراد فاللفظ حينئذ و ان كان يوضع بازاء الجامع المتقرر فى ذاته الذى يكون منشأ انتزاع ذاك العنوان الملحوظ لكون العنوان مرآة له و لا بد من دال آخر غير اللفظ الموضوع للعام يدل على الخصوصية المفردة اذ لا يعقل احضار الجهة المشتركة بلا احضار الخصوصية المفردة لان الشيئ مالم يتشخص لم يوجد لا ذهنا و لا خارجا الا ان ذلك فاسد مبنىً و بناءً اما الاول فلان الجامع ليس له تقرر كى يوضع له اللفظ اذ معنى تقرره تحقق الطبيعى ووجوده بالواحد

---

١ ـ القائل صاحب هداية المسترشدين قده ٠

العددی و هو بديهی البطلان لان الماهية ليست واحدة الا لذاتها وذاتيا تها و انما يعتبر الكلية و الاشتراك فی الذهن لا بما هو فی الذهن فالطبيعی انما ينتزع عن كل واحد من الافراد و يكون موجودا بالعرض و نسبته الی الافراد كنسبة الاباء الی الابناء لانه موجود بالاستقلال كی يصير ملحوظا و يوضع له اللفظ و يكون نسبته الی الافراد كنسبة اب واحد الی الابناء و اما الثانی فلانه علی فرض التقرر لا حاجه الی دال و راء اللفظ اذ نفس استعمال اللفظ فيه مفرّد حيث لا بد فی الاستعمال من تصور الموضوع له فبذلك يوجد فی الذهن كما هو الشاٴن فی جميع موارد الاستعمال حتی الملحوظ بالاستقلال الذی هو المشهور فی الوضع العام والموضوع له العام ٠

لكن تصدی بعض الاعاظم (ره) لتصحيح تصور ذاك القائل و دفع ايراد هذا المحقق عنه بان الملحوظ حال الوضع اما معنی عام مستقل غير ملاصق بخصوصيات الاٴفراد كما فی وضع الحيوان لمعناه و هذا هو القسم المشهور من الوضع العام والموضوع له العام واما الملاصق بتلك الخصوصيات ای الجهة الجامعة المنتزعة عنها وهذا هو القسم الثانی الذی تصوره القائل (وتوضيح مقال) هذا المصحح بتحرير و اضافة منا انه لا يرتاب احد فی ان اتصاف الطبيعی بالوجود ليس بنحو الوحدة العددية بل بالسنخية اذ ذلك ينافی كون الطبيعی كليا صادقا علی كثيرين لان الواحد العددی لا يتثنی ولا يتكرر والواحد الحقيقی البسيط ايضا هو الواجب تعالی بل الطبيعی جامع ما هوی منتزع عن حصص موجودة فی الخارج فی ضمن الافراد حاصلة من تخصص تلك الافراد بالخصوصيات منفصلة كل واحدة عن الاخری بفصول عدمية وقيود تشخصية ما هوية فالحصة الجامعة بين تلك الحصص ای المفهوم المنتزع عنها الذی موطنه الذهن لا بما هو فی الذهن بل بتخليته عن التشخص الذهنی كالخارجی فی عين تحليته بذلك هو الكلی الطبيعی

من غير ان يكون لوصف الكلية و مفهومها دخل فيه و الا فهو كلى منطقى عارض على الطبيعى فللعقل ان ينتزع هذا النحو من الوجود عن الوجودات الخارجية بتعريتها عن التشخصات الخارجية و الذهنية و لذا يقال بان الطبيعى هو معقول ثانوى متصف بالوجود ثانيا و بالعرض بعد اتصاف الافراد به اولا و بالذات و هذا معنى وجوده بوجود افراده فنسبة الطبيعى الى افراده كنسبة الاباء الى الابناء لا اب واحد الى ابناء متعددة و هناك وجود آخر يسمى بالوجود السعى اذ للعقل تعرية نفس الوجودات الخارجية عن تشخصاتها فى عالم الخارج لا فى الذهن كى يصير طبيعيًا فاذا نظر اليها و لاحظها بما هى فى الخارج لكن مجردة عن لحاظ تلك التشخصات و ان شئت قلت لاحظ الوجود فيها مُعرّى عن القيود العدمية و الجهات الماهوية وجدها وجودا واحدا ممتدا وسيعا بحيث كلما قلت القيود العدمية فى تلك الوجودات بتعريتها عنها زاد ذلك الوجود سعة و امتدادًا بمعنى ان هذه القيود المكتنفة بذاك الوجود السعى الممتد بمنزلة ستر و حجاب على وجهه فكلما ازداد كشف الستر عن وجهه بتعرية القيود وعدم لحاظها كثر انكشافه لا نقول بان الوجود السعى يتحقق بسبب عدم اللحاظ و التعرية كى يقال ان ذلك عين الطبيعى الذى عرفت ان موطنه الذهن لا بما هو فى الذهن و ليس فى الخارج غيره شيئ يسمى بالوجود السعى بل نقول ينكشف بذلك تحققه و يتبين ثبوته فعدم اللحاظ و التعرية دليل كاشف عن ذلك فتعرية القيود و التشخصات عن افراد الانسان ينكشف بها الوجود السعى الممتد بذلك المقدار و عن افراد الحيوان ينكشف بها ما هو اوسع و اكثر امتدادا و هكذا عن النامى ثم الجسم ثم الجوهر و بهذا الاعتبار صح ان يقال بان تحقق الوجود السعى يحصل بتحقق كل من الافراد و هذا بخلاف الجنس و الفصل الماهوى حيث

تسالموا على ان الفصل معبر للوجود بالنسبة الى جنسه بمعنى ان الوجود يتعلق بالفصل ثم بالجنس و ان نوقش فى هذه الدعوى فالمدعى يثبت بدونها ايضا ٠

و مما يشهد على تحقق الوجود السعى فى الخارج صحة ترتيب آثار نفس الوجود بما هو وجود لا بما هو معروض لقيد و مكتنف بتشخص على الوجودات الخارجية مثلا القطرة و البحار المتصلة الوسيعة كلاهما ماء يترتب عليه آثار المائية و الذرة و المعادن الوسيعة كلاهما ملح و هكذا فصدق الوجود على جميع مراتبه سعة وضيقا على نحو سواء و ترتب آثار نفس الوجود عليه كذلك مع مالها من الاختلاف فى القيود والمكتنفات اقوى شاهد على ما ذكرنا فالوجود السعى متقدم فى الرتبة على الافراد و المتشخصات لانه معروض للتشخصات و مكتنف بها نحو عروض الستر على المستور و الحجاب على المحجوب و اكتنافهما بهما و اما الطبيعى فهو متأخر عنها كذلك لانه منتزع عنها وان شئت قلت ان تعرية الوجود عن التشخصات و المكتنفات تكون تارة فى الذهن فيسمى بالطبيعى و يكون متأخرا عن الوجودات العينية و اخرى فى الخارج فيسمى بالوجود السعى و يكون حقيقة متأصلة متحققة فى العين متقدمة على التشخصات بالنظر العقلى متحدة معها بالنظر البدوى و ان نسبة الوجود السعى الى الطبيعى كنسبة العهد الى الجنس من جهة الانتزاعية و التأصل و الملحوظية وعدمها بل هما هما من حيث السريان لان العهد الذهنى ما يكون الملحوظ فيه الخارج على نحو السعة واللام فيه اشارة الى ذلك فهو والعهد الخارجى مساوقان فى كون الملحوظ ما فى الخارج و الفرق الوحدة و التعدد فقولك اوصيك بهذا الرجل و قولك ادخل السوق و اشتر اللحم متساويان فى كون اللام اشارة الى الخارج و الفرق الوحدة والتعدد بمعنى السعة والانبساط

واما الطبيعى فالملحوظ فيه نفس المعنى بما هو اذ اعرفت ذلك فالجامع المنتزع عن الوجودات الخارجية قد يلاحظ غير ملاصق بخصوصيات تلك الافراد حال الوضع و يوضع له اللفظ و هذا هو القسم الاول المشهور من الوضع و الموضوع له العامين و قد يلاحظ ملاصقا بها حال الوضع و يوضع له اللفظ و هذا هو القسم الثانى منه و الفرق بين القسمين هو الاحتياج فى الثانى الى دال آخر يكون هو المفرد اذ اللفظ الموضوع للعام بلحاظ الملاصقة لا دلالة على الخصوصية وعدم الاحتياج فى الاول اذ الخصوصية لم تلاحظ كى نحتاج فى الكشف عنها الى دال آخر و لا ريب فى تصور هذا القسم ايضا و صحته بناءًا و مبنى وعدم التزام قائله بمحذور اتصاف الكلى بالوحدة العددية وكون نسبة الطبيعى الى الافراد كنسبة أب واحد الى الابناء •

والتحقيق ان شيئا من مقال المصحح و ايراد المحقق وكلام القائل لا يخلو عن الاشكال اما مقال المصحح فلان لحاظ الملاصقة يتصور على انحاء ثلاثة احدها ان يكون دخيلا فى خصوص الوضع اى مجرد لحاظ المعنى و هذا ليس الا الوجه المشهور فيما كان الوضع فيه كالموضوع له عاما من كون اللفظ موضوعا للعام الملحوظ بالاستقلال بلا دخالة شيئ آخر فى المدلول و معلوم ان لحاظ الملاصقة حينئذ لغو لا اثر فيه ثانيها ان يكون دخيلا فى الموضوع له على نحو الاجمال بمعنى دخل لحاظ خصوصية ما فيه و هذا ايضا راجع الى الوجه المشهور غاية الامر ان الملحوظ حينئذ هو المفهوم المركب ثالثها ان يكون دخيلا فى الموضوع له على نحو التفصيل بمعنى دخل لحاظ كل واحدة من خصوصيات الافراد فيه و هذا راجع الى الوضع العام و الموضوع له الخاص وعلى اى حال لا حاجة الى دال آخر كما فى الوجه المشهور و الوضع العام و الموضوع له الخاص (والحاصل) ان المراد

ان كان احد هذه الوجوه كما هو مقتضى التحليل فليس بشيء جديد و لو كان غيرها فليبين حتى ننظر فيه ثم ان توجيه هذا المصحح لا ينطبق على ما نقلناه عن القائل اذ لا ربط لكلامه بهذا التوجيه كي يندفع به ايراد المحقق المزبور على ذلك الكلام مبنىً و بناءً كما يعلم بمراجعة كلامه المتقدم بل لا تعرض فيه لكيفية نسبة الطبيعي الى الافراد و بالجملة فمع قطع النظر عما ذكرنا من ان مقال هذا المصحح في نفسه لا يرجع الى محصل مفيد للقسم الغير المشهور لا يرتبط بكلام قائله ايضا و اما ايراد المحقق مبنى من استلزام ذلك وجود الطبيعي على نحو الوحدة العددية فقد ظهر مما ذكرنا انه لا وجه له اذ ليس في كلام القائل اشارة الى هذا اللازم بل ظاهره خلافه لاشتماله على لفظة الحصة فلا يرد عليه ما ذكره في وجه فساد القول بالوحدة العددية للطبيعي و اما كلام القائل فلان التزامه باحتياج تحقق الكلي في الذهن الى وجود الفرد وراء نفس الاستعمال في غير محله اذ تحقق الكلي في وعاء الذهن هو لحاظه و تصوره الذي لا بد منه عند وضع اللفظ للمعنى و استعماله فيه فتصور الجامع بين الافراد ذهنية كانت او خارجية بتعرية التشخصات عنها هو لحاظه ذهنا مجردا عن التشخصات و هذا عين تقرره و تحققه في وعاء الذهن و لذا يكفي ذلك في صحة وضع اللفظ للمعنى الكلي من غير حاجة الى شيء آخر يكون مفردا ينوجد به الكلي فكما ان نفس اللحاظ يكون مفردا في اصل الوضع و الا لم يصح فكذلك في استعمال اللفظ فيه من غير حاجة الى دال آخر به ينوجد الكلي في الذهن و ما ذكرنا هو مراد المحقق المتقدم من ايراده البنائي لا ما ربما يوهم ظاهر عبارته من دخالة الخصوصية الفردية في المستعمل فيه اذ الاستعمال حينئذ مجازي لكونه في غير ما وضع له

(فتلخص) ان ما جعله القائل قسما آخر للوضع والموضوع له العامين غير

ما عليه المشهور صحيح بحسب التصور العقلانى و لكن لا ثمرة فيه لا شتراكــه مع القسم المشهور فى عدم الحاجة الى دال آخر و كيف كان فقد ظهــر انــه لا ريب فى ثبوت الوضع العام و الموضوع له العام كما فى اسماء الاجناس و كذا الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كما فى الاعلام الشخصيــة فلا اشكال فيهــا اثبا تــا ٠

و اما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد اختلف فى ثبوت مصــداق لــه خارجا حيث قيل بان وضع الحروف من هذا القبيل و خالف فيه جماعة (والحق) و فاقا لجمع من المحققين ان الموضوع له والمستعمل فيه كالوضع عام فــى الحروف لكن لا على النحو الذى اخــتاره صاحب الكفاية (قده) من اتحادها مع المعانى الاسمية سنخا لكونها استقلالية بل على نحو تباينها مع المعانى الاسميــة سنخا تباين الوجودات الربطية اى الاعراض مع الوجودات المحمــو لية اى الجواهر لكونها تعلقيــة و كون المعانى الاسمية استقلالية اذ لا ريب ان اللحاظ طريقى ليس بمذوّت لذات ولا موجد لشيئى و من المعلوم انه يصح تصور المعنى تارة بنحو الاستقلال بان يكون فى نفسه ملحوظا و اخرى بنحو الالية بان يكون فى غيره ملحوظا بحيث كان المعنى بسيطا على الاول و مركبا على الثانى على نحو التركيب الاتحادى غير المنــافى مع كون الموضوع من قبيل متحد المعنــى من نفسه و من ارتباطه بغيره اى كونه فيه ملحوظــا نظير تصور الابتداء المطلق او الانتهاء المطلق و تصور الابتداء المــرتبط بالبصرة او الانتهاء المرتبط بالكوفة فلا ريب فى صحــة هذا التقسيم بحســب التحليل العقلانى كما لا ريب فى ان الهيئــة التركيبية فى قولك ســرت من البصرة الى الكوفة تفيد هذا النحو من الابتداء و الانتهاء علاوة عن مفاد مفردات الجملــة اى السير المنتسب بالفاعل و البصرة و الكوفة و ليس فــى الكلام ايضا دال آخر يدل على ذات الابتداء و الانتهاء و المفروض استحالة اسناد صدور هذا المعنى الى اللحاظ فى عالم الاستعمال بان يكون تذوته

باللحاظ لماعرفت انفا من انه طريقى فلم يبق الا ان يكون ذاك المعنى المركب (اى كون الابتداء او الانتهاء فى غيره ملحوظا) مفاد الحروف الواقعة فى الكلام والالاحتيج الى دال آخر يفيده مع ان ضرورة اهل العرف والمحاورة قاضية بعدم الحاجة الى ذلك و هكذا سائر الحروف (و هذا) دليل عقلى على ان الآلية جزء لمعنى الحروف و يرشدك الى ذلك ان الحروف الواقعة فى الجمل لوفسرناها بمعان استقلالية ففسرنا كلمة من فى تلك الجملة بمطلق الابتداء و كلمة الى بمطلق الانتهاء اوبدلنا موضع الحروف فجعلنا من مكان إلى، أو بالعكس لصار ضم مفردات تلك الجمل بعضها الى بعض من ضم الحجر بجنب الانسان و هذا بخلاف الاسماء فلاحاجة الى لحاظ الاستقلالية فى معانيها بل يكفى لتصور معانيها طرد لحاظ الالية و من هنا يتبين ان معانى الحروف معان تعلقية من قبيل الوجودات الربطية اى الاعراض و معانى الاسماء معان استقلالية من قبيل الوجودات المحمولية اى الجواهر مضافا الى ان المتبادر عرفا من اطلاق الحروف اما بالاستقلال او فى ضمن الجملة هوالآلية و كونها فى غيرها ملحوظة و من اطلاق الاسماء هوالاستقلالية و عدم كونها فى غيرها ملحوظة لاعلى نحوالتقيد بالاستقلالية كماعرفت و من المعلوم ان التبادر الحاقى علامة للحقيقة و حيث ان الملحوظ حال وضع الحروف هوطبيعى هذا المعنى التعلقى فالوضع فيها عام و حيث ان اللفظ موضوع بازاء نفس الملحوظ و مستعمل فيه ايضا فالموضوع له كالمستعمل فيه عام و خصوصيات الموارد انماهى من ناحية تطبيق المستعمل فيه على كل مورد فلايوجب كون المستعمل فيه بنفسه خاصا و سياتى لهذا مزيد توضيح فى طى البحث .

(فمايظهر) من صاحب الكفاية (قده) فى وجه اتحاد سنخ المعانى الحرفية مع الاسمية و كونها استقلالية من ان جعل لحاظ المعنى حالة للغير جزء للمعنى الحرفى يستلزم ثلاثة محاذير احدها ان المدلول عليهذا

يتركب من المعنى واللحاظ و حيث لا بد فی مرحلة الاستعمال من لحاظ ثان فيجتمع هناك لحاظان و راء نفس المعنى مع ان الوجدان شاهد بكفاية لحاظ واحد لدى استعمال الحروف فی معانيها ثانيها ان المدلول عليهــــذا مقيد بقيد ذهنی فلا يمكن ايجاده فی الخارج بسبب الاستعمال و يمتنع امتثال (سرمن البصرة الى الكوفة) ثالثها ان لحاظ المعنی فی الذهن حالة للغير لوكان سببا لجزئية اللحاظ لصار المستعمل فيه كالموضوع له خاصا و لزم القول به فی الاسماء ايضا (يندفع) بما ذكرنا من ان اللحاظ طريقی ليس بمذوّت لذات ولا موجد لشيئی و ان المعنی الحرفی تعلقی جزئه الثانی ارتباطه بغيره و كونه فيه ملحوظا لا نفس اللحاظ فحديث استلزام المحاذير الثلاثة سلب بانتفاء الموضوع و من ان المعنی الاسمی ليس متقيدا بالاستقلالية بل هو فی حاق ذاته استقلالی •

كما ان (مايظهر) من بعض المحققين (قده) فی سنخ تباين معانی الحروف مع الاسماء من انه سنخ تباين المعانی الادوية ای وجود الروابط والنسب مع المعانی الحقيقية ای الوجودات المحمولية بدعوی ان الوجود علی انحاء ثلاثه احدها وجود فی نفسه و لنفسه ای الجواهر كالانسان و الحيوان و امثالها و هوالذی نفس وجوده و تحققه مقوم لماهيّته و مذوت لذاته ثانيها وجود فی نفسه و لغيره ای العرض كاللون و هوالذی نفس تحققه مذوت لذاته لكن لا يتحقق الا فی الغير فوجوده قائم بغيره ثالثها وجود فی غيره ولغيره ای الوجود الرابط وهوالذی ينتزع وجوده عن غيره و يكون تذوته بالغير فهو موجود لا فی نفسه كانحاء النسب ای الربط الموجود فی عقد القضية الواقعة فی جواب الهليات البسيطة التی يسئل بها عن اصل الثبوت والوجود والهليات المركبة التی يسئل بها عن ثبوت شيئی لشيئی بعد الفراغ عن وجود المثبت له سواء كانت القضية ايجابية ام سلبية بناء علی ان النسبة فی السالبة ربط السلب لا سلب الربط فان الربط والنسبة

فى القضية كزيد موجود فى الهليات البسيطة و زيد قائم فى الهليات المركبة قائم بالمنتسبين بحيث لولا حاشيتا القضية لم يكن للرابط وجود لا ذهنا و لاخارجا والمعانى الحرفية من قبيل القسم الاخير لانها وضعت لإيجاد الربط والنسبة بين المنتسبين كالسير و البصرة و الكوفة فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة بحيث لوقطع النظر عن الطرفين لما كان لكلمتى من والى معنى وجدانا لاحال كونهما فى القضية ولاخارجين (مدفوع) بان عقد القضية كان مفادها فى الخارج اوفى الذهن انما هوفى وعاء الذهن و ليس له فى الخارج مطابَق اصلا وان شئت التوضيح فلاحظ المفاهيم التحليلية الواقعة فى جواب الهليات البسيطة فالقضية الواقعة فى جواب السئوال عن ماهية الانسان انما هى قضية معقوله تنحلّ فى عالم الذهن الى موضوع و محمول يحمل على موضوعه بالحمل الاولى و ليس لها فى الخارج مطابق كما برهن فى الحكمة فعقد القضية ابدا موجود ذهنى لا يتعدى الى الخارج وليس لمطلق الربط الذى هو مفاد التنوين وجود خارجى كى يوضع لمثله الحروف مع ان معانى الحروف وجودات خارجية متحققة فى العين هى ماذكرنا من المفهوم المركب الذى عرفت تحققه خارجا و انه من الاعراض اى الوجودات الربطيه لا نفس وجود الرابط مضافا الى ماعرفت من ان المتبادر من الحروف عند الاطلاق هو المعنى الذى فى غيره ملحوظ لا مطلق الربط و لا مطلق المعنى على انه لوكان الموضوع له فى الحروف مطلق الربط لزم كونها مترادفة إذا لمعنى فى الجميع مطلق الربط وان لوحظ اضافته الى شيئى كالابتدائية والانتهائية ونحوهما كى يخرج عن الترادف رجع الى ماذكرنا فتأمل جيدا •

ثم انه (قده) ذكر بعد ذلك فى شرح مرامه ما يوجب تسجيل اشكالنا عليه كما انه جعل الموضوع له فى الحروف خاصا مع كونه جزئيا اضافيا قابلا للانطباق على الكثيرين بدعوى ان مناط الفرق بين كون الموضوع له كالوضع عاما او خاصا و بين كون الوضع عاما والموضوع له خاصا هو اتحاد الملحوظ مع

ما يوضع بازائه اللفظ فى الاولين و تغاير هما فى الاخير و الحروف كذلك اذ الملحوظ حال الوضع هو الابتداء المنتسب مثلا لكن لفظ من يوضع بازاء النسبة المتحققة خارجا بين المبتدء والمبتدء منه و هكذا سائر الحروف فيتغاير الملحوظ مع الموضوع له فيها (وجه تسجيل الاشكال) انه (قدّه) اعترف بوجود مفهوم مركب عن المعنى الاسمى و كونه فى الغير ملحوظا وللغير حالة و آلة ممثلا لذلك بوصف الامكان الممكن وان ماوضع له هذا الوصف مفهوم ذهنى موجود بنفسه يستعمل فيها اللفظ لغرض معرفة افتقار معروضه الى الغير فى الوجود و عدم تحققه من غير علة معترفا بان هذا النحو من المعنى هو الملحوظ عند ارادة وضع الحروف لكن اللفظ لم يوضع له (فنقول) بان هذا النحو من المعنى هو المستفاد ايضا من الجملة التركيبية الواقعة فيها الحروف من دون صحة استناده الى شيئ من مفردات الجملة سوى نفس الحروف فبعد تحقق هذا المعنى فى الخارج و عدم محذور عقلا فى كونه مفاد الحروف و وضوح ان نفس النسبة والربط ليس له وجود فى العين و ان عقد القضية معقولة كانت ام خارجية انما هوفى وعاء الذهن على ما ثبت فى الحكمة و تقدمت الاشارة اليه و ان المعانى الحرفية من الوجودات العينية بالوجدان فلامحالة يكون مفاد الحروف بحسب الوضع ذلك بضرورة من العقل مضافا الى ماتقدم من استلزام ذلك الاحتياج فى الكلام الى دال آخر يفيد ذاك المعنى مع عدم الحاجة بضرورة من الوجدان واستلزامه ترادف الحروف باجمعها و كون المعنى في الجميع نفس الربط باطلاقه من غير اضافة الى معنى ما ولا يلتزم به احد بل هو خلاف الوجدان و مع قطع النظر عن جميع ذلك فالمتبادر من اطلاق الحروف لدى اهل العرف و المحاورة هو معنى ذات نسبة وربط لا ذات هى نسبة و ربط و من اطلاق الاسماء هو نفس المعنى بلا لحاظ شيئ حتى لحاظ الاستقلالية فكل يكون حقيقة فيما هو ظاهر فيه و من ذلك ظهر ان الموضوع له فى الحروف كالوضع عام و انه لا تغاير بين

الملحوظ حال الوضع مع الموضوع له ٠

ومما ذكرنا ظهر بعض وجوه الاشكال فى مقال بعض الاعاظم (ره) فى بيان سنخ تباين المعانى الحرفية مع الاسمية و كون الوضع فيها كالموضوع له عاما بمعنى ان المعانى الحرفية نسب وارتباطات قائمة بالمعانى الاسمية اذ هى نسب قائمة بالغير المعبر عنه بتقييدات معان اخرى مع اختلاف تلك النسب من الابتدائية و الانتهائية والاستعلائية و غيرها فهى بحسب ذات المفهوم غير مستقلة فى عين استقلالها بحسب اللحاظ اذ هى نسب يلتفت اليها بحيث يوجه الطلب نحو الذات المتقيدة بقيد كذا و اما معنى عدم الاستقلال فى مفاهيمها فهو ان النظر اليها تبعى ولذا لا يقع مبتدء ولا خبرا و لا فاعلا ولا مفعولا حيث انه (ره) بنى اثبات ذلك على دعاوى كلها ممنوعة (منها) تربيع اقسام الوجود بدعوى ان النسب والاضافات التى تدل عليها الحروف بالمطابقة نحو رابع من الوجود قبال الجواهر والاعراض والروابط فذلك غير الوجود الرابط الذى اصطلح عليه فى الاسفار (اذ يدفعها) ان وجود النسب القائمة بالطرفين عين وجود الرابط الذى هو مصطلح الاسفار و مختار بعض المحققين المتقدم فى معنى الحروف ضرورة انه لا يتعقل قسم رابع للوجود كما فصلناه فى جواب ذاك المحقق فمختار هذا القائل فى معنى الحروف متحد مع مختاره بلا فرق بينهما اصلا (الا ان) يلتزم بان الموضوع له فى الحروف ليس النسب المخصوصة بمجردها بل باعتبار تعلقها بالغير و كونها مشيرة اليه فنسبة الابتدائية والظرفية او الاستعلاء و الانتهاء و نحوها هى مدلول الحروف بالمطابقة على نحو جزئية التقيد و خروج القيد (لكن) لا يخفى انها عليه هذا معان تعلقية كما اخترناها فى وضع الحروف و أعراض نسبية هى من المقولات اذ الاعراض النسبية هيئآت منتسبة كهيئة كون الكائن فى المكان بالنسبة الى مقولة الاين و كون الموجود فى الزمان بالنسبة الى مقولة المتى و هكذا مع انه (ره) صرح بان المعانى الحرفية ليست من سنخ

الاعراض التى هى محمولات بالضميمة فلامحالة تكون من قبيل الروابط التى عرفت الاشكال فى جعلها موضوعاله للحروف وانه لوكان الموضوع له فيهما مطلق الربط ولم يكن لذات المعنى دخل فيه لصح استعمال كل واحد من الحروف مكان الاخر مع ان البديهة تنادى بخلافه •

(ومنها) دعوى ان الحروف مع وضعها لمجرد النسب القائمة بمثل المبتدء به والمبتدء منه تدل بالملازمة على الابتداء والانتهاء والتمنى و الترجى وغيرها من المعانى الاسمية (اذ يدفعها) ما برهن فى علم الميزان من انه لا بد فى الملازمة من اللزوم عقلا او عادة كما فى التكوينيات او جعلا كما فى الاعتباريات و من البديهى عدم لزوم عقلى بينهما بحيث ينتقل الذهن من احدهما الى الاخر بلاانفكاك بين تصوريهما و لا لزوم عادى و المفروض عدم اعتبار اللزوم بينهما وضعا فمن اين تلك الملازمة فالحق ما ذكرنا من سنخ تباين معانى الاسماء مع الحروف و انهما متغايرتان جوهرا مشتركتان فى الاستقلال باللحاظ فالمفاهيم تارة تلاحظ فى الذهن حالة للغير بجوهر ذاتها اى تلاحظ بنفسها لكن فى غيرها على نحو جزئية التقيد و خروج القيد و يوضع لها الحروف و اخرى تلاحظ لاكذلك بل بنفسها و فى نفسها و يوضع لها الاسماء فحقيقة المعنى فى الاسماء أبسط و دائرته أضيق بخلاف الحروف فدائرته أوسع (ومنها) دعوى ان العام لا يعقل كونه مرآة للخصوصيات التفصيلية ولو بدال آخر و بذلك اشكل على من قال بان معان الحروف آلية والموضوع له فيها عام بغد ذهابه إلى أنَّ المنسبق من معاينها الصور التفصيلية لبنائه على أنها نسب قائمة بالمعانى الاسميّة (اذ يدفعها) ما اوضحناه سابقا من امكان لحاظ مفهوم عام بعنوانه و وضع اللفظ له كذلك كمفهوم الابتداء الآلى او الانتهاء و الاستعلاء والظرفية كذلك غاية الامرانه بعد استعمال اللفظ فى معناه ينطبق العام على افراده الخاصة فى الخارج انطباق الكلى على الفرد و القرينة على الانطباق استعمال

لفظ الطرف فى معناه المعلق عليه معنى الحرف فلفظ الدّار فى قولك زيد فى الدار قرينة على ان الآلية المستعمل فيها كلمة فى منطبقة على الفرد الخاص من كلى الظرفية و قس عليه الباقى فلفظ السير والبصرة و الكوفة فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة قرينة على ان الابتداء او الانتهاء الآلى المستعمل فيه كلمة من أوالى منطبق على الفرد الخاص من كلى الابتداء و الانتهاء و هكذا و بالجملة (فتطبيق) الكلى على الفرد (بعد استعمال اللفظ فى معناه العام) بمعونة تعيين المنطبق عليه بسبب استعمال لفظ الطرف فى معناه (كاف) لتفهيم الخصوصيات التفصيلية و تعيين الفرد بلا حاجة الى دال اخر و ان شئت قلت ان الدال على الخصوصية موجود فى الكلام يغنينا عن التشبُّث بذيل دال اخر لتفهيم المرام و هو لفظ الطرف المتحقق فى كل مقام (ومنها) دعوى كون الموضوع له عاما مع الالتزام بان الملحوظ الموضوع بازائه اللفظ يكون صور الخصوصيات بتفاصيلها على نحو الوضع العام و الموضوع له العام غير المشهورى منه اى الحصة التوئمة مع الخصوصيات التفصيلية (اذ يدفعها) ان ذلك تهافت ظاهر لان معنى كون الموضوع له خاصا مع عموم الوضع ليس الا وضع اللفظ بازاء صور مرتسمة فى الذهن من الخصوصيات الخارجية و لو بالاجمال فضلا عما اذا كان بالتفصيل و معه كيف يمكن جعل الموضوع له عاما و اما ما وجه به سابقا عموم الوضع و الموضوع له من قسم غير مشهور فقد عرفت تحليله الى صور ثلاث احديها تنطبق على عموم الوضع وخصوص الموضوع له و الباقى ينطبق على القسم المشهور فى عموم الوضع والموضوع له فالصحيح فى وجه عموم الوضع والموضوع له فى الحروف ماذكرناه فتدبر جيدا .

ثم ان بعض الاساطين (ره) ذهب الى تثليث الاقوال فى معنى الحروف احدها اتحاد سنخ المعنى فى الحروف والاسماء والخصوصية من اشتراط الواضع فى مرحلة الاستعمال فالموضوع له لكلمتى من والابتداء هو

المفهوم الكلى الملحوظ بالاستقلال غاية الامر عند الاستعمال يختص كل بخصوصية ثانيها نفى المعنى عن الحروف و جعلها من قبيل العلامات فكما ان الرفع فى زيد علامة للفاعلية والنصب للمفعولية فكذلك الحروف فالدار مثلا لها عينية و أينية و استعمال «فى» علامة لارادة الثانى منها فى قولك زيد فى الدار و هكذا و نسب هذين القولين الى الرضى (قده) لاختلاف كلماته ثالثها تغايرهما سنخا اى استقلال الحروف بمعانى تباين معانى الاسماء بتمام الهوية وجوهر الذات فالالية مأخوذة فى حقيقة المعنى فى الحروف دون الاسماء لا فى مرحلة استعمالها كما فى الاول ثم دفع القول الاول بانه ليس للواضع فى ضمن الوضع اشتراط اذ ليس بمشرّع و على فرضه فشرطه غير لازم الاتباع بشهادة عدم استحقاق تاركه العقاب و دفع القول الثانى بانه لا يستفاد الأينية من لفظ الدار فى المثال حيث لم يوضع لذلك فانحصر ان يكون مفاد كلمة فى و هكذا ساير الحروف فالوجدان حاكم بان الحروف تفيد معنى بحيال ذاتها ولو لم يتحقق الا فى الغير ثم نقل كلام صاحب الكفاية (قده) فى تقريب القول الاول من ان الفرق بين معانى الحروف والاسماء بعد اتحادهما سنخا انما هو باللحاظ فى عالم الاستعمال فكل معنى رآه المستعمل حالة لغيره ولاحظه فى الغير تستعمل الحروف لافادته وتفهيمه المخاطب و كل معنى لاحظه فى نفسه بلا ارتباط له مع غيره تستعمل الاسماء لافادته و تفهيمه و الا فما هو ملحوظ للواضع عند الوضع متحد فى الاسماء و الحروف والخصوصية انما تنشاء عن الاستعمال ثم اورد عليه بوجوه ثلاثة أحدها

أن ذلك يستلزم ارتفاع النقيضين فى رتبة المعنى وعدم اتصافه بشيئى من الاستقلالية وعدمها و هو كما ترى بعد استحالة الاهمال النفس الامرى على ما قرر فى محله ثانيها أنّ ذلك يستلزم صحة استعمال كل من الحرف والاسم موضع الاخر مجازا لان الموضوع له فى كليهما نفس المعنى و تخصيصه بالآلية اوالاستقلالية يكون حسب الفرض بيد المستعمل فالاستعمال فى موضع

الاخر ولوبمعونة علاقة مجوزة للمجاز لا بد و ان يكون صحيحا مع ان المعلـــوم خلافه ثالثها ان لحاظ المستعمل يكون امامن الفصول المنوّعة للمعنى اومن العوارض الطارية عليه لا يمكن الالتزام بالاول لان المعنى جوهر بسيط عقلانى فلا يقبل التنويع بالفصول المستلزم للتركب ولا بالثانى اذ لا موجب للعـــــروض فتعين القول الثالث وهوتباينهما فى لحاظ الواضع.

ولكن يتوجه على مقاله ان اصل الوضع بعد ماكان فى جميع اللغـــات بالاعتبار كما يعترف به هو(قده) ايضا فاشتراط الواضع لا يحتاج الى مؤنـــة زائدة كوقوعه فى ضمن عقد او وضع لازم و كون الواضع مشرّعا بل هوكاصل الوضع اعتبار من الواضع و معنى اتّباعه تنفيذ العرف له باستعمال الفاظ الحـروف والاسماء فيما اعتبر الواضع استعمالها فيه لحاجة دعتهم الى ذلـك مـن تفهيم اهل كل لغة مقاصدهم بتلك اللغة كما عليه ديدنهم فالتزموا فـــى المحاورات باستعمال الالفاظ الموضوعة لتفهيم مقاصدهم على نحوما وضعت حذرًا عن الاختلال بالمقاصد و الا فيمكن ان لا يلتزم طائفة او احد باستعمال لغة بل يفهمون المقاصد بالاشارات و نحوها (وبالجملة) فمعنى اتباع الواضع بناء العرف على تفهيم مقاصده بالالفاظ الموضوعة من قبله بنحوتدل علـــى مقاصده واى عقاب اشد من اختلال المقاصد فى اثر ترك متابعة اصل الوضـع او شرط الواضع الذى له دخل فى دلالة اللفظ على المعنى واما ارتفـــاع النقيضيـن عن الملحوظ حال الوضع فلامانع منه اذ المعنى كما اعترف به ايضـا جوهر عقلانى من ابسط البسائط ليس له فى غيروعاء النفس تحقق فهو نظيـر اللابشرط المقسمى مجرد عن كل وصف و عرض من عوارض الوجود و لواحقه حتـى كونه مصدرا لانه متهيؤ بهيئة بل مادة المشتقات مصدر المصادر اى الحروف المقطعة غير المتهيئة بهيئة ما فهى الموضوع للمعانى الحدثية وان لم يكن لها فى الخارج وجود مجرد عن الهيئة كما سيجيئى تحقيقه انشاء اللـــه تعالى و كما ان ارتفاع النقيضيـن و الاضداد من الماهيات التى هى مجردة

عن الوجود النفس الامرى متصورة بالقوة العاقلة الموجودة فى خزينة النفس لا يستلزم المحذور وانما المحال هو ارتفاعها عن مرحلة الوجود الخارجى لانه مستعد لقبول احد النقيضين او الاضداد و لذا لا مانع من سلب العدم والملكة معاً كالعمى والبصر عن الجدار و كذا فى كل واحد من انحاء التقابل بالنسبة الى غير المستعد لقبول احد المتقابلين فكذلك عن الموجود العقلانى العارى عن الوجود العينى و هو المعنى (والحاصل) ان منزلة المعنى منزلة الماهية و منزلة الاستعمال منزلة الوجود فكما ان استحالة ارتفاع النقيضين او الاضداد انما هى بالنسبة الى الوجود دون الماهية فكذلك فى المقام الاستحالة انما هى بالنسبة الى عالم الاستعمال دون المعنى فى لحاظ الواضع كما هو مقال صاحب الكفاية (قده) فظهر ان تجرد الملحوظ حال الوضع عن الاستقلالية وعدمها بمكان من الامكان ·

و اما عدم صحة استعمال كل من الاسماء والحروف مكان الاخر فهو مستند الى عدم علاقة مجوزة للمجاز فى رتبة الاستعمال لا الى اختلاف الملحوظ حال الوضع فلا ينافى اتحاد المعنى و اما تمايز معانى الحروف عن الاسماء فلا ينافى وحدة المعنى وبساطته كما فى الحقايق المشتركة التى يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك اذ كل واحدة منها بسيطة ولا ينافى ذلك تمايزها كما ان هذا القائل جعل موضوعات المسائل من هذا القبيل على ما تقدم فى الامر الاول من المقدمة فمجرد تمايز المعنى فى الحرف و الاسم لا يستلزم تركبه و لا كون لحاظ الاستقلال و عدمه فى عالم الاستعمال من الفصول المنوّعة له و انما الاشكال من جهة دخل لحاظ المستعمل فى المعنى مع تأخره عنه و قد اجاب عنه صاحب الفصول والمحقق القمى قدس سرهما بان المعنى ليس بشرط ذاك اللحاظ و لا لا بشرط منه بل على نحو القضيه الحينية و استناد القصور الى الوضع و هو صحيح لاغر و عليه و اما الموجب لعروض لحاظ الاستقلال و عدمه فهو استعمال المستعمل المترتب

على اشتراط الواضع نعم الاشكال كله ماذكرنا من ان المتبادر من الحروف معنى آلى و من الاسماء معنى استقلالى و ان (الالتزام) باستناد الآلية و الاستقلالية الى لحاظ المستعمل بعد تمكن الواضع ايضا من اخذهما فى لحاظه بان يلاحظ تارة ماهو حالة للغير و متحقق فيه و يضع له الحرف و اخرى ماليس كذلك و يضع له الاسم (التزام) بمالا يلزم ثم انه مهّد لتحقيق مختاره اى القول الثالث مقامين احدهما فى بيان المعانى الحرفية ثانيهما فى بيان كيفية الموضوع له فيها من حيث العموم و الخصوص و ذكر فى المقام الاول اموراً لتحقيق حال المعانى الحرفية قد اطال الكلام فيها و لتوضيح مافى كلامه بطوله من الاشكال ينبغى رسم امور نشير فيها الى مواضع الاشكال من كلامه (الاول) ان من البديهيات الاولية تحقق قضايا اولية مودعة فى نفس كل ذى شعور بمقتضى الفطرة نظير: الكل اعظم من الجزء : و :الواحد نصف الاثنين : و امثالهما مما لاحاجة فى دركها الى تاءمل و نظر فان هذه القضايا موجودة فى وعاء العقل منكشفة بادنى التفات من غير حاجة فى تحققها و وجودها الى تلفظ لافظ لوجودها فى وعاء النفس حتى للأخرس و الاءبكم ولا ريب فى احتياج هذه القضايا ايضا الى الربط الذى هو مفاد عقد القضية و به صارت قضية فكما ان الموضوع و المحمول فيها متحقق فى وعائه فكذلك الربط بضرورة العقل و بداهة الوجدان و انكار الحاجة الى الربط فى هذه القضايا مكابرة و بعدما صارت ملفوظة لتعلق الغرض بتفهيم مفادها للغير فالربط الواقع فى القضية الملفوظة مثل كلمة من فى : الكل اعظم من الجزء : يكون مشيرا الى الواقع فى القضية المعقولة بل مفاد الملفوظة مشير الى مفاد المعقولة و مفاد الربط فى الملفوظة اخطارى لا محالة على نحو اخطارية مفاد طرفيه فيها و عليه (فان اراد) هذا القائل مما ذكره فى الامر الاول : من ان معانى الحروف لاتقرر لها فى وعاء عقلانى

مع قطع النظر عن الاستعمال فهى فى وعاء تقررها متحققة فى الغير و لاتتحقق الا بالاستعمال نظير الايقاعات و من ان مفاد الحروف هو الربط و لذا يقال ان الحروف وصال المعانى و خياطها حيث انها توجد الارتباط بين طرفيها : (كونه كاشفا) و حاكيا عن الربط فى القضية الاولية المتقررة فى وعائها (ثبت المدعى) من كون معنى الحرف كالاسم اخطاريا و خرج عن كونه ايجاديا ضرورة انه كمعنى الاسم متقرر فى وعاء عقلانى سابقا على وعاء الاستعمال (وان اراد) ان ذاك المنكشف اى الربط فى القضيّة المعقولة بعد الفراغ عن اصل وجوده بالضرورة لا يحتاج الى كاشف فى عالم اللفظ اى القضية الملفوظة (فهو باطل) بالبديهة ضرورة توقف التفهيم عليه (وان اراد) ان الربط الملفوظ ليس بكاشف عن الربط المعقول بل هو رابط بين لفظى الطرفين بما هما لفظ لا بما لهما من المعنى (صار) الحرف وصال الالفاظ دون المعانى والمفروض ان مفاده معنى ايجادى بل الحروف عليهذا تكون اسوء حالا من العلامات لانها تكشف عن ذيها وتدل على مثل الفاعلية والمفعولية و نحوهما بخلاف الحروف فلاتكشف عن شيئ و لاتدل على معنى (وبالجملة) فالمدركات العقلانية غير منحصرة بالمعانى الافرادية بل المعانى التركيبية و المفادات الجملية ايضا من مدركات العقل اما من مدركاته الاولية المتحققة فى خزينة النفس التى تنتزع عنها القضية الملفوظة واما من مدركاته الثانوية المتدرجة الى وعاء العقل بسبب التجريد فى مراتب القوى الباطنية بعد الانتزاع عن القضية الخارجية اذ العقل كما ينتزع عن الالفاظ المفردة (كزيد و دار) بسبب الالة (اى الواهمة و المتخيلة و الحس المشترك) معنى بسبب التجريد و التحليل فيتقرر فى وعاء النفس و يكون من المعانى المخطرة كذلك ينتزع عن القضايا الملفوظة (مثل زيد فى الدار) فيتقرر المفاد الجملى ايضا فى وعاء النفس

و يكون من المعانى المخطرة دون الايجادية (فتلخص) ان مفاد الحروف فى القضايا الملفوظة بكلا شقيها من المنتزعة عن العقلية او الخارجية المتدرجة الى وعاء العقل انما هى معان اخطارية متقرره فى عالم الذهن والوعاء العقلانى كمافى الاسماء بلافرق بينهما من هذه الجهة، هذا كله على فرض تسليم كون معانى الحروف الارتباطات وفى المبنى ماتقدم (الثانى) ان المقصود بالاصالة من تشكيل الجمل و تركيب القضايا اثبات نسب خاصة متحققة بين الطرفين لا مفردات الجمل واطراف القضايا فغرض اللافظ بقوله: على دين : ليس اثبات وجود شخصه ولا اثبات امر اعتبارى هوالدين بل اثبات نسبة استعلاء ذلك الامر الاعتبارى على ذمته و تفهيمها للغير و هكذا فى سائر الجمل والقضايا و ذلك لا ينافى ماقيل فى تعريف الادوات من انها ليست ركنا من الكلام حيث لا تقع محكومة ولا محكوما عليها والسرفيه ان الموضوع لكونه بمنزلة العلة للمحمول صار ركنا للكلام و كذا المحمول بمنزلة العلة لمتعلقاته المفيدة للنسب الخصوصية التى هى دخيلة بمقام الغرض (وبالجملة) فالنسب الكلامية الثانوية المستفادة من القيود والمتعلقات تكون غالبا هى العمدة فى ترتيب الجملة و تشكيل القضية بحيث يكون تعلق الغرض بافادتها و تفهيمها للغير هوالباعث للمتكلم نحو التلفظ بالجمل و القضايا و جعل النسبة الاولية بين الموضوعات و المحمولات (من جملة) بديهيات باب المحاورة و انكاره مكابرة و على هذا فكيف لا تكون ملتفتا اليها قبل الاستعمال وحينه اذ لا يعقل الغفلة عما استعمل الكلام لاجله اى العلة الغائية التى وجودها العلمى يكون داعيا و محركا فتكون الادوات المفيدة للنسب من الحروف وغيرها مخطرة جيئى بها للاشارة الى نسب متقررة بوجوداتها التصورية فى وعاء النفس و ليس مفادها ايجاد الارتباط فى عالم القول فقط فما ذكره هذا القائل

في الامر الثاني من ان معاني الحروف ايجادية في غير محله (والحاصل) ان ادوات الربط ان كانت مشيرة الى النسب المتصورة في عالم الذهن قبل الاستعمال كانت معانيها اخطارية و ان كانت لمجرد ربط اللفظ باللفظ لم تكن ايجادية ايضا اذ ليس لها معنى حينئذ بل تكون أسوء حالا من العلامات.

(الثالث) ان مفاد المقولات النسع العرضية كما اعترف به هذا القائل ايضا في الامر الثاني معان اسمية و مدركات عقلية متقررة في وعاء النفس سابقا على الاستعمال و من جملة تلك المقولات المحمولة الاعراض النسبية التي من علل قوامها نفس الربط و النسبة كالمتى والاين ولا ريب ان الجملة التي يستعمل فيها الحروف تفيد معاني هذه الاعراض علاوة عن معاني طرفيها فاء ينية الدار كعينيتها مستفادة من قولك زيد في الدار و من المعلوم ان شيئا من الطرفين لا يفيد هذا المعنى فلولم يكن مفاد الحرف لاحتيج الى دال آخر مفقود و عدم الاحتياج بديهي (والحاصل) ان كلمة في تفيد ثنتين من الاعراض النسبية المتى والاين اذ لا ريب في استفادتها من القضيه التي يستعمل فيها لفظ في وليستا مفاد حاشيتي القضية فلم يبق الا افادة في لهما فهي لربطهما بطرفي القضية (الاان) يقال بان الحرف يدل على ذلك بالملازمة او بان سياق الكلام يدل عليه (لكنك) عرفت سابقا فساد الاول اذ لا لزوم بينهما عقلا ولا عادة مع انه معتبر في الملازمة و كذا الثاني لاستلزامه ترادف الحروف في المعنى و صحة استعمال كل مكان الاخر بلا حصول تغير في مفاد الكلام في الحالتين مع ان المشاهد خلاف ذلك فما ذكره هذا القائل في توضيح ايجادية معاني الحروف من تحقيق معنى النسبة في الجمل في غير محله (وبالجملة) فالحروف انما تدل على معاني ملحوظة بنفسها متقومة في

غيرها مستقلة بالماهومن قبيل الاعراض وان شئت قلت انها وضعت لربط المعانى العرضية (نسبية كانت ام غيرها) بطرفى القضية فمعانيها مفاهيم متدلية فى الغير فتكون اخطارية متقررة فى غير وعاء الاستعمال ايضا و ليست من قبيل العلامات ولا الوجود الرابط كماربما يوهمه الامران الاولان من كلام هذا القائل .

نعم للمحقق المدقق القزوينى (قده) هنا كلام فى شرح المعانى الحرفية تام المطابقة مع كلام هذا القائل فى غير جهة الايجادية اذ ظاهر كلماته كونها معانى واقعية يحكى عنها الحروف المستعملة فى الجمل فتكون اخطارية (وحاصل كلامه) ان المعانى الحرفية نسب مخصوصة متحققة فى الخارج فمفاد الحرف تارة نسبة المبدء الى الذات صدوراً و اخرى نسبته اليها و قوعاً بانحا ئه المختلفة حسب اختلاف المفاعيل و ثالثة نسبته اليها بنحو الاستعلاء او الظرفية الى غير ذلك من انحاء نسبة المبدء الى الذات وقد يكون مفاد الحروف نسبة الذات الى الذات و تكون الخصوصيات (مثل كون النسبة صدورا او وقوعا اوغيرهما) من وجوه المعانى و حيثياتها لا من علل قوامها كيف و صدور المبدء عن الذات او وقوعه عليها ونحوهما من الخصوصيات معان اسمية مستقلة باللحاظ وتوهم جزئيتها لمعانى الحروف انما نشامن قول النحاة من للابتداء و الى للانتهاء و لكنه فاسدغايته اذ المراد من ذلك هوالاشارة الى خصوصيات النسبة لاحقايق النسب الموضوع لها الحروف فالتعبير انما وقع فى طريق تعريفها بوجوهها لا بحقايقها فحقيقة معنى الحرف نفس النسبة والخصوصية خارجة عنها ملازمة معها (وفيه) ماعرفت من الاشكال على كل من تبعه فى مقالته فان وجوه المعانى وحيثياتها المستفادة من الجمل المستعمل فيها الحروف ان كانت من مفاد نفس الحروف ثبت المدعى والافلابد من اسنادها

اما الى احدى حاشيتى الكلام والمشهود عدم صحته او الى سياقه و الضرورة قاضية بفساده لاستلزامه الترادف وصحة استعمال كل موضع الاخر بل صحة استعمال حرف واحد فى جميع الجمل بلاتغير المعنى عما كان عليه قبل و اما الى دلالة نفس الحروف عليها بالملازمة وهو كسابقيه ضرورة اعتبار اللزوم المفقود فى المقام الا بالجعل وهو ينافى وضع الحروف لمجرد النسب فلم يبق الا اسنادها الى نفس الحروف من جهة وضعها لمعانى منتسبة و مفاهيم متدلّية فأُصل النسبة من علل قوام تلك المفاهيم لانها تمام العلل و اما خصوصياتها الخارجية كقيام النسبة بزيد صدورا وبعمرو وقوعا الى غير ذلك فهى ناشئة من قبل الاستعمال لا بان تكون هذه الخصوصيات مفرقة بين المعانى الحرفية والاسمية اذ هى من خصوصيات الافراد دون طبيعة المعنى بل الافتراق انما هو بحسب اصل طبيعة المعنى ففى الاسماء ملحوظ بالاستقلال و لو اخذ فيه الربط والنسبة كما فى الاعراض النسبية لانه لا ينافى الاستقلال فى الملحوظية و فى الحروف ملحوظ حالة للغير فربما يلاحظ اينية الدار و ظرفيتها المطلقة غير المرتبطة بشيئى آخر و ان كانت قائمة بالدار فى عالم التحقق قيام العرض بالموضوع و يوضع لها مقولة الاين و ربما يلاحظ ظرفيتها مرتبطة بشيئى كزيد أ وعمرو و يوضع لها كلمة فى و هكذا فالحروف اذا استعملت لافادة الاعراض النسبية يكون معناها ربط المعنى الربطى و اذا استعملت لافادة غيرها يكون معناها ربط المعنى الاستقلالي و ليس معناها مجرد الربط و النسبة بين الطرفين من المبدء و الذات أ و الذات مع الذات فمعانى الحروف تشترك معانى الاسماء فى الاستقلال باللحاظ تفترق عنها فى آلية الملحوظ غاية الامر انه قد يؤخذ المفهوم الاستقلالى آلة و حالة للغير و قد يؤخذ المفهوم الآلى آلة و حالة للغير فقول النحاة من للابتداء والى للانتهاء اى الابتداء المنتسب والانتهاء

كـذلـك٠

(الرابع) ان معنى الاخطارية والايجادية ان مفاد الجملة قد يكون لـه خارج يطابقه او لايطابقه كى يكون صدقا او كذبا و قد لايكون لــه ذلــك بل تحققه الخارجى يكون بنفس الاستعمال فوجوده التكوينى هو وجــوده الاستعمالى الجملى وبعبارة اخرى استعمال الجملة قد يكون لاثبات مافــى الخارج والحكاية عنه طابقه مفادها ام لافمفاد الجملة معنى اثباتى وقــد يكون لايجاد المصداق لمافى الذهن فمفاد الجملة معنى ثبوتى (والحاصل) ان المعانى بحسب اصل الذات قد تكون اثباتية و تسمى اخطارية وقد تكون ثبوتية و تسمى ايجادية و كل واحد منهما كمايكون مفاد الحرف كذلك مفــاد الجملة الاسمية والفعلية اذ الجمل الاسمية منهاماتفيد الاثبات تارةوالثبوت اخرى نظير : هند طالق : فانهاكماتستعمل لانشاء امراعتبارى اىالطلا ق و ايجاده فى وعائه كذلك تستعمل للاخبار عن وقوع ذلك الامر الاعتبــارى وايجاده سابقا و منها ماتفيد الثبوت ليس الا نظير : انت حرلوجه اللــــه : لانها انما تستعمل لانشاء امر اعتبارى هوالحرية وايجاده فى وعائه فقــط و لاتستعمل للاخبار عن وقوع ذلك سابقا كما ان الجمل الفعلية منهــا مــا تفيد كلاالامرين نظير : بعت : حيث تستعمل للانشاء و الاخبار و منها ما تفيد الثبوت ليس الاكصيغ الامر والجمل المصدرة بحروف الاستفهام والتمنــى والترجى والنداء حيث تفيد ثبوت هذه الامور الاعتبارية و ايجادها فى وعاء الاعتبار فالايجادية فى الاسماء والافعال والحروف بمعنى واحد ولا يمكــن الغفلة عنها فى شيئى منها لانهالاتوجد الابارادة استعمالية غير منفكة عن الالتفات اليها (نعم) سنخ الموجد بتلك الحروف لا يقبل التنفيذ من نافـذ الاعتبار او من اهل العرف كى يبقى يبقائه بخلاف الموجد بالجمل الاسمية او الفعلية فانه قابل لذلك سنخا فالامور الاعتبارية المنشأة بسبب تلك الجمــل

كالملكيةوبينونة الزوجة عن الزوج و نحوهما باقية ببقاء اعتبار اهل الاعتبار أى العرف او تنفيذ نافذالاعتبار ولذا اعترف هذا القائل ايضا بان صيغ الانشاء آلة للايجاد (وبد يهى) ان مجرد ذلك لا يوجب كون الحروف باجمعها للايجاد و لاكون مفاد الا يجادية منها مجرد ايجاد الربط والنسبة بين المتباينين بل لا يمكن اخذها بهذا المعنى فحرف النداء مثلا فى قولك: يازيد : لا يجاد النسبة والربط بين اى شيئى مع اى شيئى (اى كل متباينين) و كذا ليت فى قول الشاعر: فياليت الشباب لنا يعود : وكذا الاستفهام فى قوله تعالى : هل من خالق غيرالله : اولعل فى قوله تعالى : لعلهم يعقلون : فليس الا كونها لا يجاد الدعوة والتمنى والترجى والاستفهام (وبالجملة) فالا يجادية والاخطارية كما تكون فى الحروف فكذلك فى الجمل الاسمية والفعلية بلافرق بينهما فى اصل كون قوام الا يجادية فى الجميع بنفس الاستعمال صدورا قيام المعلول بآلة الايجاد إذ العلة حقيقة ارادة المستعمل بخلاف الاخطارية فليست كذلك فالحق ماذهب اليه المحقق صاحب الحاشية (قده) من ان الحروف بعضها ايجادية و بعضها اخطارية و قد عرفت ان لازم الا يجاد هوالالتفات الى الموجد فالجميع ملتفت اليها فماذكره هذا القائل من ان معانى الحروف باجمعها ايجادية و انها مغفول عنها فى غير محله •

(تذنيب) فى شرح وضع الهيئآت والفرق بين الفعل والاسماء المشتقة والحروف ليتضح به مفاد الحديث المروى عن مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام من ان الاسم ماأنبأعن المسمى والفعل ماأنبأ عن حركه المسمى والحرف ماأُوجد معنى فى غيره : حيث (اشكل الامر) على بعض الاساطين بعد تفسير الانباء فيه بالاظهار اى الاخطار و تطبيق تعريف الاسم على ماتقدم منه فى المعانى الاسمية من انها اخطارية وارجاع تعريف الحرف الى ما

تقدم منه فى المعانى الحرفية وقد عرفت مافيه (بالنسبة الى) تعريف الفعل من جهتين احد يهما جعل الفعل فى الحديث قسيما للاسم والحرف مع انه مركب من المادة فبوضعه المادى والهيئة يدل على معنى اسمى و بوضعه الهيئى يدل على معنى حرفى ثانيتهما تعيين المراد من الحركة فى تعريفه فالتجاء فى الجهة الاولى (بعد جعل مبدء المشتقات مادة هيولانية مجردة عن هيئة ما معراة عن الخصوصيات اى الحروف المقطعة مثل : ض ر ب :عارية عن الحركة والسكون) الى جعل معنى الفعل وسيطا بين الاسم والحرف ليصح جعله قسيما لهما بدعوى ان التحصل لفظى و معنوى فالفعل بلا عروض الهيئة فاقد لكلا التحصّلين و معه واجد لهما فمعناه برزخ بين الاسم والفعل اذ معنى الحرف لا يقع ركنا من الكلام لعدم استقلاله فيشترك معه معنى هيئة الفعل حيث لا يقع محكوما به ولا محكوما عليه كما ان معنى الاسم يقع احد ركنى الكلام فيشترك معه معنى الفعل من حيث المجموع اذ يقع محكوما به ولكن يفترق عن الاسماء بصحة السكوت عليه لاشتماله على النسبة بخلاف معنى الاسم و يفترق عن الحرف بانه مع قطع النظر عن الهيئة لا تحصّل له لفظا و معنا والتجاء فى الجهة الثانية الى تفسير الحركة بالخروج عن القوة الى الفعل والعدم الى الوجود حيث خرج المبدء بواسطة الهيئة عن اللاتحصل الى التحصل فالمراد من المسمى هو المبدء و من الحركة خروجه عن التوغل فى الابهام وعدم التحصل الى الفعلية و التحصل و ليس المراد من الحركة مقابل السكون الذى يعبر عنها بالفعل النحوى والا خرج عن التعريف كثير من الافعال مثل عدم وامتنع و مات و نحوها اذ ليس فيها حركة بهذا المعنى بخلافه على ماقلناه اذ مبدء هذه الافعال ايضا بواسطة هيئآتها الطارية على المواد خرج عن اللاتحصّل اللفظى و المعنوى الى التحصّل .

وانت خبير بما فى مقاله فان مبدء الاشتقاق بضرورة الادب و اعتراف هذا القائل مادة هيولانية مجردة عن هيئة ما معراة عن الخصوصية نسبتها الى الهيئآت كنسبة الجنس الى الفصول المنوّعة والمادة الى الصورة النوعية اذ كما ان تحقق الاجناس و تحصّلها بالفصول فكذلك تحقق المبدء و تحصّله معناً و لفظاً بالهيئة غاية الامر ان الوضع فى المواد شخصى سماعى و فى الهيئآت نوعى قياسى فهيئة الفاعل مثلا على ما ستعرف فى باب المشتق موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن صدور المبدء من الذات بعد الفراغ عن الصدور فالمنتزع عن الصادر وضع له هيئة الفاعل كما ان هيئة المفعول موضوعة لعنوان بسيط منتزع عن وقوع المبدء على الذات بعد الفراغ عن الوقوع فالمنتزع عن الواقع وضع له هيئة المفعول و هكذا فى سائر الاسماء المشتقة فالموضوع له فى هيئآتها عناوين بسيطة منتزعة عن المبدء والذات مع قطع النظر عن النسبة بل بلحاظ توأمية المبدء مع الذات و لذا لا يصح السكوت عليه بخلاف معنى الافعال حيث انها وضعت لمعانى استقلالية بلحاظ نسبتها الى الذات فيصح السكوت عليها واما المواد فمادة الضرب مثلا وضعت لهذا المعنى الحدثى الخاص و تستعمل فيه أبدًا فى ضمن أيّة هيئة كانت و هكذا مادة النصر و غيرهما (وبالجملة) فخصوصيات الهيئآت خارجة عن حقيقه المبدء أبدًا حتى فى المصادر و أساميها كانت ميمية ام غيرها وعليه فالحركة فى تعريف الفعل لو كانت بمعنى الخروج عن القوة الى الفعل و عن اللاتحصل الى التحصل كما فسرها به هذا القائل كانت الاسماء المشتقه باجمعها حتى المصادر بنوعيها داخلة فى تعريفه اذ المبدء فيها ايضا غير متحصل لفظا و معنى مع قطع النظر عن الهيئة و متحصل لفظا و معنى مع لحاظها و مفيد لمعنى مستقل غاية الامر لا يصح السكوت عليه لما عرفت فلابد و ان تكون الحركة فى مقابل السكون بمعنى

الفعل النحوى الصادر عن الفاعل و عليه فما المايز بين معانى الافعال و الاسماء بل اتحاد السياق فى الفعل والاسم المستلزم لكون المسمى عبارة عن الذات دون المبدء ايضا دليل على مافسرناه من كون الحركة عبارة عما يصدر من ذات الفاعل و دعوى هذا القائل استلزام ذلك خروج مثل عدم و مات وامتنع عن التعريف مدفوعة بعدم انحصار الاشكال بوضع هيئآت هذه الافعال بل هو بعينه جارفى وضع موادها وحله فى الجميع باعمال عناية فى عالم المعنى بجعل المبدء اشارة الى مافى الذهن من مفهوم ينتزع فى بعضها عن حدود الوجود و فى بعضها عن تاكده و شدته فالموضوع له المبدء عنوان ذهنى ليس له معنون فى الخارج بل اللفظ وضع للاشارة الى عدم معنون لذالك العنوان على ماحققناه فى محله من ان العدم انما يدرك ببركة الوجود والا فهو بنفسه متوغّل فى الابهام لا يترتب عليه اثر وجودى فلو لا انتزاع تلك العناوين عن الوجود لماصح قولك: شريك البارى ممتنع :اذ ليس له موضوع و لا محمول و لكن المصحح انتزاع الامتناع عن نفس تأكد وجود الواجب تعالى و شدته و عدم تعقل التكرر و التثنية فيه (والحاصل) ان المفهوم فى مثل العدم و الموت منتزع عن حدود الوجود للاشارة الى نقص الموجود و فى الامتناع منتزع عن شدة الوجود للاشارة الى عدم تعقل التكرر و التثنية فى الواجب تعالى و بمثل هذه العناية يصح جعل المعنى فى هيئاتها ايضا هو الحركة فى مقابل السكون بلافرق بين المواد و الهيئآت فى لزوم العناية و مجرد عدم صحة المعنى بالنظر البدوى لا يوجب المصير الى تفسير الحركة فى الحديث بالخروج عن القوة الى الفعل و تفسير المسمى بالمبدء كى نقع فى محذور اشد هو عدم اطراد التعريف وارتكاب التأويل فى السياق المقتضى لاتحاد معنى المسمى فى الاسم والفعل بحمله على الذات تارة وعلى المبدء اخرى (فتلخص) ان المعانى على ضربين نسبى و غير نسبى اما الثانى فهو

معنى الاسماء المشتقة حيث وضعت لعناوين بسيطة منتزعة عن توأمية المبدء مع الذات بعد الفراغ عن الصدور أو الوقوع بلالحاظ النسبة و ان شئت قلت عناوين منتزعة عن مبادى صادرة او واقعة بأنحائها المختلفة و اما الاول فان كان المعنى ملحوظا حال نسبته الى الغير بمعنى كون النسبة دخيلة فى الملحوظ فهو معنى الحروف حيث وضعت لمعانى متدلّية و ان شئت قلت لمعانى تعلّقية و ان كان ملحوظا مستقلا ثم اضيفت اليه النسبة فهو معنى الافعال حيث وضعت لمعانى منتسبة الى الذات صدورا كمافى الفعل المعلوم او وقوعا كمافى المجهول فمعنى الفعل متوسط بين الاسم والحرف بهذا المعنى و يصح جعله قسيما لهما •

ثم ان هذا القائل اختار كون الموضوع له فى الحروف كالوضع عاما (بدعوى) ان خصوصيات النسب الخارجية المتحققة فى التراكيب الكلامية ليست دخيلة فى اصل النسب بحسب الماهو لانها ناشئة من استعمال تلك النسب فى مواردها الخاصة فحقايق النسب معان ايجادية بلادخل التشخصات الفردية فيها ولا ريب ان المعنى بهذا اللحاظ عام فمن قال بخصوص الموضوع له فى الحروف لا بد و ان يلتزم اما بتقدم التشخص على الطبيعى او بعدم تحقق الطبيعى فى الخارج و فساد كلا الامرين كأصل الملازمة واضح (وبعد) ماحققناه من ان معانى الحروف ليست ايجادية بل هى اخطارية و ان كان عموم الموضوع له متضحاً فلانحتاج الى النظر فى هذا المقال (ولكن) لا يأس بالاشارة الى مافيه من الاشكال فنقول ان سنخ المعنى الايجادى كماصرح به هوايضا سنخ ليس له فى غير موطن الاستعمال تحقق فى وعاء من الاوعية لا ذهنا ولا خارجا بحيث لو تعدد استعمال حرف واحد من شخصين او تكرّر من شخص واحد كان الموجد بالاول مباينا للثانى ضرورة عدم تعقل التكرر فى

وجود واحد كما قررناه فى الفلسفة فالملحوظ حال الوضع فى الحروف ان كان جامعا ذهنيا مسانخا لما فى الخارج من حصص الطبيعى واللفظ قد وضع له ايضا فالموضوع له وان كان عاما عليهذا لكن المعنى خرج عن كونه ايجاديا و صار اخطاريا لما فسريه الاخطارى فى كلامه المتقدم من انه ماكان متقررا فى وعاء العقل وان كان جامعا لحاظيا مشيرا الى حصص موجودة فى الخارج وهذا الجامع مرآة لملاحظة حال المتحققات فى اوعية الاستعمالات و اللفظ وضع لنفس المتحققات فهى وأن بقيت على حالها من الايجادية لكن الموضوع له عليهذا خاص اذ الموجود فى الخارج حصص الطبيعى المباينة كل واحدة منها مع الاخرى لاكتنافها بالتشخصات الفردية فالموجود حقيقة هو الفرد و وجود الطبيعى عين وجود الفرد بمعنى صحة انتزاع حصة من الطبيعى عن كل واحد من الافراد الخارجية والا فالطبيعى بما هو طبيعى ومفهوم سار غير متحقق فى الخارج ولا نعنى بكون المعنى خاصا الا هذا (والحاصل) انه لوكان للطبيعى بما هو مع قطع النظر عن وجود الفرد ايضا وجود فى الخارج صح عموم الموضوع له فى الايجادية التى ليس لها موطن سوى الاستعمال الذى هو وجود خارجى للشيئ واما مع عينية وجودهما كما هو الحق عند اهله اذ ليس فى الخارج الا المتشخصات فكون الموضوع له عاما مساوق لاخطارية المعنى و كون المعنى ايجاديا مساوق لخصوص الموضوع له إلا بناء على ماأسلفناه من تصور الوجود السعى وراء الطبيعى والافراد اذ عليه يمكن تصحيح عموم الموضوع له مع الايجادية ولكن ليس نظره الى ذلك والتوضيح فى محله •

وكيف كان فلنرجع الى ماكنا فيه من شرح وضع الهيئآت والفرق بين الفعل والاسماء المشتقة والحروف فنقول الفرق بينها ان الاحداث لما كانت بحسب الوجود الخارجى متباينة بتمام الهوية كان الوضع فى المواد شخصيا

بمعنی ان مادة النصر مثلا (وهی الحروف المقطعة مجردة عن هيئة ما و لكن بترتيب خاص من تقدم النون على الصاد وهی على الراء) وضعت للحدث الخاص و تعرض عليها هيئات مختلفة لافادة اغراض متشتتة مع بقاء المادة على معناها فی جميع تلك الهيئات و هكذا سایر المواد بخلاف الهيئات فحيث انها تتبدل عن محالّها و تعرض على كل مبدء من المبادی و مادة من المواد كان الوضع فيها نوعيا بمعنی ان هيئة فعل الماضی بلالحاظ عروضها على مبدء خاص وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات تحققا عرضت على ايّة مادةٍ و هيئة المضارع كذلك وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات ترقبا و هيئة الامر وضعت لاسناد صدور المبدء الى الذات من حيث الطلب والبعث وهيئة النهی وضعت للاسناد كذلك من حيث الطلب والزجر على ما سياتی انشاء الله فی باب الاوامر من تحقيق مفاد الامر والنهی و هكذا سائر الهيئات بلادخل للزمان فی معنی الافعال وانما تدل على الزمان بملازمة خارجية اذا كان الفاعل زمانيا ويشهد بذلك ان استعمالها بمعنی اسناد صدور المبدء الى الذات على انحائه المختلفة فی فاعل غير زمانی كالواجب تعالى صحيح على نحو الحقيقة من غير حاجة الى علاقة المجاز فيقال :كان الله عليما قديرا : او : يفعل مايشاء و يحكم مايريد : بل الفعل بذاك المعنی يستعمل بالنسبة الى ايجاد ماينتزع منه الزمان كقوله تعالى : يولج الليل فی النهار و يولج النهار فی الليل :فاستعمال الفعل فی حقه تعالى لاسيمافی مثل هذه الافعال من خلق الليل والنهار او السموات والافلاك او مافوقها من المجردات اقوی دليل على خروج الزمان عن حقيقة الفعل وهيئة الفاعل وضعت لعنوان منتزع عن كون المبدء تواماً مع الذات من حيث الصدور و هيئة المفعول وضعت لذلك من حيث الوقوع و هيئة صفات المشبهة وضعت للمنتزع عن كون المبدء تواما مع

الذات من حيث التحقق والثبوت و هيئة اسم الالة وضعت للمنتزع عن كون المبدء تواما مع الذات من حيث الخروج و هكذا سائر الهيئات.

والملاك فى الكل واحد هو حمل الذات للمبدء غاية الامر اختلاف جهات الحمل التى بها يختلف وضع الهيئات و يفترق هيئة الفاعل عن المفعول مثلا وهما عن صفات المشبهة و هى عن الالة وصيغة المبالغة و غيرها من اوزان الاسماء المشتقة نعم قد يستعمل هيئة واحدة فى معنيين كوزن فعيل للفاعل والمفعول وفى مثلها فالموضوع له جهة جامعة بين المعنيين كحمل الذات للمبدء الشامل توأمية المبدء مع الذات صدوراً ووقوعاً و نحو ذلك ولا يخفى ان حمل الذات للمبدء و كونه توأماً مع الذات وان كان بحسب الوجود الخارجى لا ينفك عن النسبة الا ان هذه الخصوصية غير ملحوظة فى وضع الاسماء المشتقة بل الملحوظ فيها نفس توأمية المبدء مع الذات مع قطع النظر عن النسبة المتحققة بينهما خارجا و بذلك تفترق عن الافعال إذِ النسبة ملحوظة فيها لكن لا كما لوحظت فى الحروف من كونها جزء الملحوظ و صيرورة المعنى لذلك آليا حيث يلاحظ المعنى المتحقق فى الغير و يوضع له الحرف بل بان يلحظ المعنى الاستقلالى ويسند الى الذات فيكون المعنى فى الفعل هو الملحوظ الاستقلالى توأماً مع النسبة و فى الحرف هو الملحوظ الالى لتقيده بالنسبة ولذا نقول بان افادة الفعل للمعنى الأدوى و هو الاسناد والمعنى الاسمى وهو الحدث لا توجب التركيب فى معناه كما لا تنافى بساطة المعنى لتعدد الوضع فى الهيئة والمادة واقعا اذ وحدة الموضوع أعنى لفظ الفعل تدل على وحدة الموضوع له اعنى معناه بمعنى ان المبادى حيث لا توجد الا فى ضمن الخصوصيات العارضة لها وهى الهيئات فالفاظ الافعال التى بها تتحقق المبادى و تتوجد وجودات بسيطة خارجا وان كانت مركبة بالتحليل العقلى فهكذا معانيها فلما كانت هيئات الافعال للاشارة

الى خصوصيات تلك المبادى والموادالتى تعرضها فى الوجود الخارجى لاالى النسبة من حيث هى هى فمعانى الافعال ايضا كالفاظها يكون تركبها بحسب التحليل العقلى والافقى الوجود الخارجى بسيطة كما هوالشاٴن فى جميع المركبات الاتحادية (والحاصل) ان معانى الافعال ليست من قبيل المركبات الانضمامية بل الاتحادية فكانها موضوعة بوضع ثالث عدا وضع المواد و الهيئات بحيث لا ينافى تركبها عقلا مع بساطتها خارجا ولا يتوهم انا نقول بوضع ثالث حقيقة من الواضع لمجموع الفعل من حيث المادة والهيئة معا بل نقول ان اتحاد المعنيين خارجا بحيث لا يمكن تفكيك احدهما عن الاخر فى غير وعاء العقل وظرف التحليل جعله كالموضوع بالوضع الثالث من حيث اتحاد المدلول خارجا وهوالمعنى الاستقلالى المسند الى ذات ما (فتلخص) من جميع ما ذكرنا ان معانى الاسماء مفاهيم مستقلة بحسب اللحاظ والملحوظ وكذا معانى الافعال غاية الامر تكون توأمة مع الاسناد و معانى الحروف مفاهيم غير مستقلة بحسب الملحوظ دون اللحاظ حيث يتعلق اللحاظ بما يكون حالة لغيره و متحققا فيه فيفترق عن الاسماء والافعال بهوية الذات و حقيقة المعنى كما حرر فى علم التصريف وعليه قاطبة النحاة و مشهور الاصوليين و ان عدل عنه بعض المتاٴخرين و لكن عرفت مافى كلام كل واحد منهم وانها لاتسمن و لاتغنى من جوع ولعل الى بعض ما ذكرنا فى وضع الهيئات اشار بعض الاعاظم (ره) حيث جعل الموضوع له لهيئات الافعال نسبة الصدور و كيف كان فقد عرفت ما هوالحق فى المقام و ان طال بنا الكلام و لكنه يكشف النقاب عن وجه المرام فتاٴمل فيه فانه من مزال الاقدام للاعلام.

(تنبيه) فى اتحاد المعنى فى الخبر والانشاء قد اشرنا سابقا الى ان الجمل اسمية كانت ام فعلية منها ما يكون بحسب الاستعمال مشتركا بين الاخبار والانشاء و منها ما يختص بواحد منها والسر فى ذلك ان المواد من

حيث هى مع قطع النظر عن تحققها فى ضمن هيئة (قد تكون) قابلة لا ن يفرض معانيها متحققة فى الخارج تارة و يحكى عنها سواء طابقت الحكاية للمحكى ام لا ولان توجد بنفس الاستعمال فى موطنه اخرى فتكون امورا اعتبارية متحققة فى وعائها المناسب لها كمادة البيع و النكاح و الطلاق و غيرها من الامور الجعلية الاعتبارية حيث يمكن فرض تحقق معانيها بوجوداتها الاعتبارية فى موطنها والحكاية عنها بالفاظها كما يمكن ايجادها و اعتبارها بنفس استعمال الفاظها فيكون وجودها التكوينى هو وجود الاستعمال و قد عبرنا سابقا عن الاول بمعانى اثباتية وعن الثانى بمعانى ثبوتية (و قد لا تكون) كذلك كالامور الواقعية و الوجودات التكوينية كافراد الانسان و الحيوان والجماد والنبات و غيرها من الموجودات حيث لا يمكن ايجادها بالفاظها الموضوعة لها كقولك هذا انسان أو حجر أو شجر و كالضرب والرؤية و نحوهما من الاحداث التى هى عبارة عن افعال الجوارح فلا يمكن ايجادها باستعمال الفاظها فالجمل المركبة من القسم الاول اسمية كانت ام فعلية فى غير الامر والنهى يصح استعمالها لكل واحد من الاخبار والانشاء مثل : طلقتها : او : هى طالق : والجمل المركبة كذلك من القسم الثانى لا يصح استعمالها الا فى الاخبار مثل : رايته : او : هو مرئى : و قد تكون بعض الجمل الفعلية بحسب الوضع مختصة بالاستعمال فى الانشاء اما لنفسها كالامر الحاضر او بواسطة دخول حرف عليها كالامر الغائب والنهى او المصدّرة بحرف الاستفهام والتمنى والترجى ما يفيد الانشاء و قد تكون بعض الجمل الاسمية لتصدرها بالحروف المذكورة مختصة بالاستعمال فى الانشاء (اذا عرفت ذلك) فنقول الحق ان المائزبين الاخبارية والانشائية فى الجمل المشتركة بينهما هو قصد المستعمل المنكشف عن قرينة المقام و ان المعنى متحد فى الصورتين ففى الجمل الاسمية عبارة عن اسناد المحمول

الى الموضوع و فى الفعلية عبارة عن اسناد المبدء الى الذات على انحائه المختلفة التى تقدم الكلام فيها و الاستعمال فى كل من القسمين على نحو الحقيقة بلاحاجة الى علاقة مجوزة للمجاز فالمتبادر عن حاق تلك الجمل ليس هو الاخبار ولا الانشاء بل مجرد اسناد المبدء الى الذات ويشهد على ذلك استعمال بعض الجمل المفيدة للمعنى بدون قصد الحكاية أو الانشاء منها كالأمثلة الواقعة فى العلوم فقولك : مبتدء زيد وعاذر خبر الخ : تمثيلا لمرفوعية المبتدء والخبر و قولك : كأن سيئا عمر : تمثيلا لمرفوعية اسم كان و منصوبية خبره و نحوهما من الامثلة قد استعمل مفردات الجملة فى معانيها الموضوعة لها بلاقصد الاشارة بمجموع الجملة الى معنى مفروض التحقق خارجًا و بلاتجوز فى الاستعمال و ذلك يكشف عن عدم دخل الاخبارية فى اصل المفاد و ان معنى الجملة عبارة عن معانى المفردات إن قلنا بعدم اختصاص الجملة بالوضع او عن مجرد اسناد المبدء الى فاعلٍ مّا بلاقصد حكاية عن خارج ان قلنا بالوضع الجملى وراء وضع المفردات و منه ظهر صحة التورية و خروجها عن الكذب وعدم اشكال فيها من هذه الجهة لامكان خلوّ الجملة المفيدة للمعنى عن قصد الحكاية وان امكن تعنونها بعنوان آخر يصير موضوعا لحكم فقهى كالاغراء بالجهل او التدليس و نحوهما واما الجمل المختصة بالانشاء بالوضع الهيئى الاولى كالامر الحاضر او العرضى لتصدرها بما يفيد الانشاء فحيث لا يمكن إرادة غير الانشاء منها ينحصر معناها لامحالة فى ذلك بل المتبادر من حاقها الانشاء ولماكان الانشاء خفيف المؤنة فوجوده التكوينى هو وجوده الاستعمالى الجملى وانشاء ذاك المعنى و ايجاده انما هو بنفس استعمال المستعمل فارادته الاستعمالية هى ارادته الجدية وانشائه هو ايجاده ذلك الامر الاعتبارى فى وعائه المناسب له (و بالجملة) فلا اثنينية بين الانشاء والايجاد والارادة الاستعمالية والجدية

بل ليس الا الاستعمال الناشى عن القصد فيعبر عنه بالانشاء تارةً و الايجاد اخرى كما يعبر عنه بلحاظ نشو الاستعمال عن قصد قلبى بالارادة الاستعمالية و بلحاظ استقلال ذاك القصد وعدم استناده الى شيىء آخر وعدم تطرق الاحتمال و الريب فيه بالارادة الجدية فليحظ ذلك

و من الممكن أن يقال بعدم الاستعمال فى الايجاد بالنسبة الى مثل قوله كا ستقم تمثيلا للامر و الامر سهل ٠

ثم ان الجمل الانشائية لها اضافات ثلاثة احدها القاء المبدء و حمله من قبل المنشئ (الباعث او الزاجر) الى المخاطب او من توجه اليه البعث او الزجر و ان شئت قلت حمل المخاطب الى المبدء بعثا او زجرا ثانيها تحقق المبدء المبعوث اليه او المزجور عنه خارجا ثالثها اسناد صدور المبدء الى الذات المبعوث او المزجور فى الجمل الفعلية و اسناد حمله على الذات فى الجملة الاسمية (فان قلت) ان كان المعنى فى الجمل الانشائية مختصة كانت ام مشتركة و ينوجد بنفس الاستعمال و يتحقق فى وعاء الاعتبار فليترتب عليه آثار الوجود الاعتبارى بمجرد الفراغ عن الاستعمال مع ان المشاهد بالوجدان كثيراً مّا خلاف ذلك كما فى إنشائات السائلين بل كل دانٍ بالنسبة الى العالى بل كثير من اهل العرف و العقلاء و ما تقع فى مقام الهزل الى غير ذلك من الموارد (قلت) ترتيب الآثار على الاعتباريات وبقائها فى وعاء الاعتبار منوطة بشرائط نظامية راجعة الى اهل العرف و الاعتبار او تعبدية راجعة الى الشارع النافذ الاعتبار فمع فقدان واحد منها لا يترتب عليها اثر و يصير مهجورا كان لم ينوجد مثلا اذا كان لاهل العرف حاجة فى اعتبار المعتبر لدفع ضرورة نظامية معاشية او معادية يأخذون به فيتداول بينهم و لذلك يبقى ببقاء العرف و الاعتبار وكذا اذا تعلق به تنفيذ من نافذ الاعتبار كما فى تنفيذ الشارع بعض الاعتبارات العرفية او صدر من نفس نافذ الاعتبار كما فى الاعتبارات الشرعية غير متداولة بين العرف

قبل ذلك فلو لم يترتب الاثر عليه بعد تحققه و انوجاده من جهه اختلال احد شرائطه و صار مهجوًرا لذلك فلا يكشف عن عدم تحققه و انوجاده من اول الامر بسبب الاستعمال و الانشاء كما هو واضح كما ان الداعى لاستعماله وَ ايجاده ربما لا يكون ترتيب الآثار عليه كمافى مقام الهزل وذلك ايضا لا يكشف عن عدم تحققه و انوجاده بسبب الاستعمال و الانشاء (والحاصل) ان الانشاء خفيف المونة يتحقق بمجرد الاستعمال الناشى عن القصد و ان لم يترتب عليه أثره لاختلال واحد من شرائطه (فتلخص) ان الجملة ان اريد باستعمالها الحكاية عن الموجود بعد الفراغ عن الوجود كانت خبرية اذ الحاكوية هى الخبرية لاغير وان اريد باستعمالها ايجاد الموجود بنفس هذا الوجود بأن يكون وجوده العينى هو وجوده الاستعمالى كانت انشائية و الانشاء عين القصد و فعل النفس و الفرق بينه و بين المنشاء انما هو بالاعتبار اى لحاظ صدوره عن موجد وعدمه فبالاول انشاء و بالثانى منشاء .

و مماذكرنا ظهر فساد الفرق بين الخبر و الانشاء باللحاظ كما اختاره بعض الاعاظم (ره) بدعوى أن المعنى ان لوحظ فارغا عن ثبوته فى وعائه كانت الجملة خبرية حاكية عنه وإلّاَ لم يكن له قبل الاستعمال وجود فى وعاء كانت الجملة انشائية لايجاده فى وعائه (فانه) قده بنى اثبات ذلك على دعاوى كلها ممنوعة (منها) دعوى الفرق بين الحاكوية و المبرزية و اتصاف الكلام بالخبرية حتى مع الهزل و السخرية و ان الجملة الخبرية ان استعملت بقصد الجد اتصفت بالمبرزية عن الواقع و الا كما فى الهزل بقيت على وصف الخبرية (اذ يدفعها) ان المراد بمفروغية ثبوت المعنى لا يمكن كونه الثبوت فى عالم الاستعمال بان يكون المحكى بالاستعمال الجملى نفس المستعمل فيه كما يأبى عن ذلك ظاهر كلامه ايضا فالمراد لا محالة

ان الجملة بمفهومها اللغوى اى المعانى المستعمل فيها الفاظ مفرداتها حاكية عن خارج مفروغ عن تحققه فى وعائه هو مصداق للمستعمل فيه و واقع لذلك المفهوم و عليه فما المراد بالواقع الذى يكون الكلام مبرزا له عند ارادة الجد وراء ذلك المصداق الخارجى الذى يكون حاكيا عنه مع عدم الجد ايضاً و ما الفرق بين المبرزية و الحاكوية و هل الواقع الا مصداق المستعمل فيه و المبرزية الا كاشفيته عنه التى هى عبارة اخرى عن الحاكوية بل هى هى و مما يشهد على عينية المبرزية مع الحاكوية تصريح بعض مقررى بحثه بان الجملة مع عدم الجد ليست الا الفاظا بلا مفاد (والحاصل) ان المبرزية ليست شيئا وراء الحاكوية تعرض مفاد الجملة تارة و لا تعرضه اخرى كما ان الحاكوية ليست من لوازم ذات الجملة ثابتة عند ارادة الهزل كما اعترف به المقرر ايضا اذ قد عرفت ان الجمل المستعملة للتمثيل ليست حاكية عن خارج و لا مبرزة عن واقع و لا موجدة لمضمون بل مفادها عبرى حيث استعملت الفاظها فى معانيها اللغوية للوصول منها الى الممثل له الذى لا يكون مصداقا لشىء من مفاهيم المفردات و مع ذلك قصد منه الجد فتمثيل امير المومنين عليه السلام بقول الاعشى :

شتّان ما يومى على كورها و يوم حيان اخى جابر

تنظير لحاله بحال الشاعر عن جد من غير حكاية عن خارج مفاده و لا ابراز عن واقع مراده فان اريد بالمبرزية صورة تطابق المضمون مع الخارج ليكون صدقا خرجت الجملة عن كونها خبرية محتملة للصدق و الكذب مضافا الى تحقق الجد مع الكذب ايضا و ان اريد ما يعم تلك الصورة دفعا للمحذور كانت عبارة اخرى عن الحاكوية المفقودة وجدانا عند الهزل و التمثيل و نحوه ٠

(ومنها) دعوى الفرق بين الانشائية و الموجدية بأن **الجملة الانشائية ان استعملت بقصد الجد اتصفت بالموجدية لمضمونها و الا كما فى الهزل** بقيت على وصف الانشائية (اذ يدفعها) ان **الانشاء** حسب اعترافه ايقاع المعنى فى وعائه بعد عدم الفراغ عن ثبوته فالمنشاء عليهذا ليس من الموجودات العينية و لا المفاهيم الذهنية بل هو اعتبار برزخ بينهما فاذا لم تتصف الجملة بالموجدية للمضمون كما فرضه عند الهزل كيف تتصف بالانشائية بهذا المعنى و هل الايقاع الذى فسر به الانشاء الا الايجاد (والحاصل) ان الانشائية التى اعترف بتحققها مع عدم قصد الجد ايضا لكون الانشاء خفيف المؤنة مساوقة مع الموجدية و التغاير انما هو فى التعبير و من المعلوم عدم تحقق الايقاع و الايجاد بغير القصد الذى هو من افعال النفس فالحق ما ذكرنا من تبعيّة الخبرية و الانشائية للقصد وعدم اتصاف الكلام فى حد ذاته باحد الوصفين كما هو المشاهد بالوجدان فى الاستعمالات التمثيلية و الكنائية حيث يقصد من مفردات تلك الجمل معانيها اللغوية بنحو الجد و مع ذلك لا تكون حاكية عن خارج و لا مبرزة عن واقع و لا موجدة لمضمونها فى موطنه بل تكون آلة للعبور منها الى لوازمها العقلية او العادية (و بالجملة) فالكلام مجردا عن قصد الحكاية و الايجاد ليس الا الفاظا مستعملة فى معانيها اللغوية و انما تطبيقه بيد المستعمل فتارةً يستعمله فى مقام الحكاية عن مفروض الثبوت فيتصف بالخبرية اى الحاكوية و اخرى يستعمله فى مقام ايجاد الاعتبار فى وعائه فيتصف بالانشائية اى الموجدية لمضمونه و يكون الكلام آلة للايجاد اذ أصل الانشاء و الايجاد كما عرفت فعل النفس و ثالثةً يستعمله فى مقام التمثيل او الكناية و نحوهما فلا يكون حاكيًا و لا موجدًا مع أن معانى الالفاظ مرادة جدًا ٠

(ومنها) دعوى الفرق بين الصيغ فى نحو افادة الانشاء وان ما كان منها بحسب الذات قابلا لايجاده بالانشاء فالانشائية فيه واضحة وماكان بحسب المادة غير قابل للانوجاد العينى على ضربين وافادة الانشاء فيهما على نحو المعاكسة ففى الاول (وهو الذى لا تكون الجملة موضوعة لافادة الانشاء مثل اطلب الضرب اوآمر به) البعث والتحريك يستتبعان ابراز الكيف النفسانى وفى الثانى (وهو الذى تكون الجملة موضوعة لافادة الانشاء كصيغ الامر) ابراز الكيف النفسانى يستتبع البعث والتحريك وان شئت قلت يستكشف الاثر من المؤثر فى الاول والمؤثر من الاثر فى الثانى واما اصل الانشاء فهو خفيف المؤنة ٠

(اذ يدفعها) ان ابراز الكيف النفسانى ينافى الانشائية بل يساوق الاخبارية اذ الابراز كما عرفت ليس الا الحكاية ولا ربط له بعالم البعث والتحريك فالاخبار عما فى الضمير لا يوجب البعث والتحريك فلا يكون انشاءً ولا ملا زمًا له بل الإنشاء فعل النفس غاية الامر بآلة اللفظ فى جميع الصيغ حيث ان الارادة الباطنية والكيف النفسانى تارة يحرك عضلات المريد نحو الفعل الخارجى وأخرى يحرك عضلات المخاطب فى عالم الاعتبار بألة الالفاظ سواء وضعت لذلك فتدل عليه بالوضع كصيغ الامر والنهى ام لافتدل عليه بمؤنة المقام كساير الصيغ والجمل المستعملة فى مقام الانشاء المشتركة بينه وبين الاخبار نعم عدم ترتب الاثر على المنشاء أحيانا كما فى صورة الهزل قد عرفت انه لاختلال شروطه النظامية او الشرعية فلا ينافى تحققه وانوجاده بمجرد القصد والاستعمال ٠

ولقد أجاد بعض المحققين (قده) حيث أفاد فى الفرق

بين الخبر و الانشاء بعض ماحققناه الا ان قياسه جملة : ابعثك نحو الضرب : فى مقام الاخبار بالصيغ المختصة بالانشاء بحسب الوضع من جهة لحاظ البعث فيها استقلالاً و فى الصيغ نسبةً فى غير محله بل الحرى قياسها فى مقام الانشاء بتلك الصيغ ضرورة استقلال البعث باللحاظ فى تلك الجملة اذا وقعت فى مقام الانشاء ايضا فالتحقيق ما عرفت من عدم الفرق بين الجمل الانشائية من جهة كونها آلة لايجاد مضمونها فعلية كانت ام اسمية و مختصة كانت ام مشتركة .

غاية الامر انها تدل على الايجاد بالوضع فى المختصة و بقرينة المقام فى المشتركة و ان معنى الخبر و الانشاء متحد فى الثانى بمعنى اشتراك المفاد بين الحكائى و الانشائى لصحة استعمال الجملة بحسب الوضع فى كليهما وغير متحد فى الأول بمعنى اختصاص المفاد بالانشاء لعدم صحة استعمال الجملة بحسب الوضع الافى الانشاء .

ثم انه (قد يقال) كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) باتحاد الموضوع له و المستعمل فيه فى اسماء الاشارة و الضمائر وان الفرق بينهما كالفرق بين الاسماء و الحروف و الخبر و الانشاء يكون باشتراط الواضع فطروّ الخصوصية وعروض التشخص انما هو فى موطن الاستعمال .

و(قد يقال) كما يظهر من بعض الأساطين (ره) باستناد الاشارة و التخاطب الى نفس اللفظ (ولكن الحقّ) أن مفهوم الاشارة و التخاطب مأخوذ فى اصل المدلول داخل فى الموضوع له ضرورة ان اللفظ لكونه حاكيا عن المعنى او مرآة او قالبا له على اختلاف الاقوال فى ذلك فلا بد من تحقق خصوصيات المحكى و المرئى فى

الخارج او فى الذهن ليصح الحكاية و الارائة كما هو الشأن فى جميع الدوال بالنسبة الى مداليلها اذ الدال فى طول المدلول فلا يتحقق الدلالة و الحكاية الا بعد الفراغ عن تحقق المدلول و المحكى بماله من علل القوام و عليه فالاشارة (التى تكون من محققات المحكى والمرئى و خصوصياتهما) كيف يعقل استنادها الى نفس الحاكى و المرآة فيدل عليها اللفظ بالذات مع قطع النظر عن الوضع بل ما لم يتحقق منشاء انتزاع المعانى (التى هى بسيطة فى الغاية) لا يمكن انتزاعها وجعل اللفظ حاكيا عنها و منشاء الانتزاع فى المقام مركب عن امور ثلاثة الفردية و الذكورية وكونه مورد الاشارة فما لم يتحقق الاشارة الخارجية (التى هى من محققات منشاء الانتزاع) لا يصح استعمال اللفظ الحاكى عن ذلك المعنى نعم ترتبه على تحقق الاشارة رتبى دقّيٌّ فلا يحتاج الى زمان محسوس فظهر أنّ مفهوم الاشارة و التخاطب أيضا ملحوظ حال الوضع والاستعمال دخيل فى اصل الموضوع له (فلقد أجاد) بعض المحققين (قده) فيما افاد من اخذ الاشارة فى اصل المدلول (لكن) اختياره كون الموضوع له خاصا و ان ذلك العنوان العام آلة لملاحظة الافراد الخارجية التى وضعت لها تلك الاسماء و الضمائر فى غير محله لان اللفظ انما وضع لنفس العنوان العام المنتزع عن الاجزاء الثلاثة و يستعمل فى ذلك فاستعماله فى المصاديق و المتشخصات انما هو من باب تطبيق الكلى على الفرد فيكون الموضوع له و المستعمل فيه كالوضع من حيث العموم لكن لا كما قاله صاحب الكفاية (قده) من ان التشخص يكون من قبل الاستعمال مستندا الى شرط الواضع بل التشخص انما نشأ من قبل الخصوصيات المفردة بعد اخذ مفهوم الاشارة فى اصل المعنى

(فان قلت) لا ريب و لا اشكال فى ان التشخص معتبر و متحقق فى اسماء الاشارة و الضمائر و لو من ناحية الاشارة و التخاطب ضرورة انهما يستدعيان التشخص فلو سلم عموم الموضوع له فيهما فلا محيص عن خصوص المستعمل فيه بمقتضى طبع الاشارة و التخاطب **(قلت)** قد تقدم ان المأخوذ فى الموضوع له فيهما انما هو مفهوم الاشارة و التخاطب لا نفس الاشارة الخارجية وكذا التخاطب المقتضيان للتشخص و ان الاشارة الخارجية و التخاطب كالفردية و الذكورية من محققات مصداق المعنى و منشأ انتزاعه فالمستعمل فيه نفس العنوان الملحوظ حال الوضع القابل للانطباق على آحاد افراده الخارجية المتشخصة بتشخصات متشتتة و ارادة الفرد منهما انما هى من جهة تطبيق الكلى على افراده لا استعمال اللفظ الموضوع للعام فى الخاص و الا كان الاستعمال مجازيا و البديهة تنادى بخلافه بل لم يقل به احد كما فى جميع موارد عموم الموضوع له و المستعمل فيه نظير اسماء الاجناس فلم يقل احد بان لفظ رجل فى قوله تعالى : وجاء رجل من اقصى المدينه يسعى : استعمل فى حبيب النجار ليكون مجازا اذ مدلوله بحسب الوضع طبيعة الرجل فى مقابل المراة مع انه لا ريب فى ارادة خصوص حبيب النجار منه وكذا سائر اسماء الاجناس كلفظ الحنطة و الماء وغيرهما (والسر) فى ذلك هو ان اللفظ يستعمل فى المعنى العام وبقرينة الحال او المقام اوغيرهما من القرائن ينطبق على الفرد الخارجى لانه واجد لحقيقة المعنى فيتشخص لذلك اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لكن لا بأن يكون التشخص دخيلا فى حقيقة المعنى بل هو محقق لمصداقه فهكذا فى اسماء الاشارة و الضمائر يستعمل اللفظ فى المعنى العام و بقرينة الحال او المقام و نحوهما ينطبق على الخاص و الاشارة والتخاطب امران خارجيان من محققات المصداق و مفردات الكلى لا ربط لهما باللفظ

الحاكى ضرورة اتصافه بالحكاية بعد الفراغ عن تحقق المحكى بماله من علل القوام و يشهدعليه انه مع تجريد المقام عن القرائن المعينة لمورد الاشارة و التخاطب (من حركة اليد او العين او تعدد مورد هما خارجا بالفعل كحضور اشخاص متعددين عند استعمال هذا او اياك) لا يستفاد من نفس الالفاظ الاشارة و التخاطب و التعين و التشخص نعم يستفاد مفهومهما من جهة أخذه فى الموضوع له •

(والحاصل) ان صحة استعمال اللفظ فى المعنى العام و تطبيقه على الافراد مما لا ريب فيه كما فى اسماء الاجناس بضرورة اهل الفن و اتفاقهم و بعد ما لم يكن دليل على كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا فى اسماء الاشارة و الضمائر ايضا فليكونا من هذا القبيل بل الالتزام بالخصوصية حينئذ بلا ملزم و تركب منشاء الانتزاع عن الاجزاء الثلاثة كالفردية و الذكورية و الوقوع مورد الاشارة او التخاطب لا ينافى بساطة المستعمل فيه وعمومه كما فى الملحوظ حال الوضع اذ هو باتفاق الكل مفهوم عام و الا كان الوضع خاصا مع انه ايضا منتزع عن الامور الثلاثة فكما يمكن لحاظ عنوان عام منتزع عن هذه الثلاثة حال الوضع فكذلك حال الاستعمال بلا فرق بينهما (لا يقال) فرق واضح بين اسماء الاجناس مع اسماء الاشارة و الضمائر اذ يصح استعمال الفاظها فى معانيها الكلية ومفاهيمها العامة من غير تطبيق على الافراد الخارجية كقولك ، الرجل خير من المرئة : او : الحنطة أنفع من الشعير : و نحو ذلك بخلاف اسماء الاشارة و الضمائر فلا يصح استعمال الفاظهما فى مفاهيمهما الكلية من دون تطبيق على الافراد اذ لا تستعمل ابدا الا للتطبيق و هذا بنفسه كاشف عن عموم المستعمل فيه فى اسماء الاجناس و خصوصه فيهما (لا نا نقول) مجرد عدم امكان الاستعمال فى غير مورد التطبيق لا يدل على خصوص

المستعمل فيه بعد صحة عمومه عقلا وعدم دليل آخر ينفى وقوعه خارجا (فتلخص) ان المستعمل فيه كالموضوع له عام فى اسماء الاشارة والضمائر والتشخص انما نشاء من قبل الخصوصيات المفردة (اى الامور المحققة لمصداق الطبيعة ومنشاء انتزاع المفهوم) لا من قبل اللفظ ولا الاستعمال ولا شرط الواضع واما افتراقهما عن سائر موارد تطبيق الكلى على الفرد بالاحتياج الى التطبيق وعدم امكان الاستعمال بدونه فيهما بخلاف سائر الموارد حيث يستعمل بلا تطبيق ايضا فانما هو لابهام مداليل اسماء الاشارة والضمائر بحسب الذات ولذا عدهما النحويون من المبهمات ومعلوم ان الاحتياج فى التعيين والخروج عن الابهام الى التطبيق باشارة خارجية او ذهنية لاجل ابهام المعنى لا يكشف عن خصوص الموضوع له او المستعمل فيه .

(فما يظهر) من بعض الاعاظم (ره) من امكان ان يكون الوضع فى اسماء الاشارة على نحو القضية الحقيقية ولحاظ المعنى بنحو الحصة التوأمة بان وضعت لحصة توأمة من معانيها مع مفهوم الاشارة وعليه تكون الاشارة الشخصية داخلة فى لحاظ الواضع خارجة عن ملحوظه وعن حقيقة الموضوع له شطرا او شرطا وانما تدل عليها تلك الاسماء بالملازمة (مدفوع) بأن الدلالة فى باب الالفاظ انما هى من جهة الربط الحاصل من قبل الواضع بين اللفظ والمعنى بجعل اللفظ حاكيا او مرآة وقالبا للمعنى كما صرح به هو (ره) ايضا فى بيان حقيقة الوضع وعليه فمع خروج مفهوم الاشارة عن حقيقة الموضوع له شطرا وشرطا بمعنى عدم ايجاد الربط بينه وبين اللفظ من قبل الواضع وانحصار جعله بايجاد الربط بين مفهوم المفرد المذكر مثلا مع لفظ هذا وعدم ملازمة عقلية او عادية بين المفهومين كيف يعقل دلالة اللفظ عليه بالملازمة ومن أين جائت هذه الملازمة اذ من

بد يهيات علم الميزان ان الاستلزام لابد فيه من اللزوم و المفروض فقد انه وضعًا و كذا غيره لانفكاك احد المفهومين عن الآخر بحسب التصور العقلى و الوجود الخارجى مضافا الى ان الالتزام انما هو بين المعنيين كمدلولى العمى والبصر و استناد دلالته الى اللفظ انما هو بالمسامحة لكونه مرآة عن الملزوم و انما الكلام فى المفاهيم اللغوية و الارتباطات الحاصلة بينها و بين الالفاظ بالجعل (والحاصل) ا ن ماكان توأما مع حصة المعنى فى جميع الموارد كائنًا ما كان (مع فرض خروجه شطرا و شرطا عن ملحوظ الواضع و ما جعل بازائه اللفظ و اوجد بينهما الربط) يستحيل دخوله تحت مدلول اللفظ بنحو من انحاء الدلالة لانه معلول بلا علة ومجرد لحاظه قبل الوضع لا يوجب الربط بينه مع اللفظ و لا مع حصة المعنى بعد حصر ملحوظ الواضع وموضوعه فى غيره و اتباع لحاظ الواضع غير لازم الا فيما له دخل فى ارادة الموضوع له من اللفظ لتفهيم المخاطب فلا حاجة الى لحاظ ذاك التوأم حال الاستعمال كى يقال بانتقاله اليه حينئذ مضافا الى ان لحاظ المستعمل لا يوجب دلالة اللفظ عليه و استفادة السامع منه بعد عدم الوضع و جعل الربط من الواضع و ان اريد ان الواضع جعل الملازمة بين حصة المعنى و ما يكون توأما معها أوّلاً ثم جعل اللفظ بازاء نفس الحصة بلا دخل المعنى التوأم فى الموضوع له فهو ايضا لا يوجب الملازمة بين اللفظ و ذاك التوأم بل و لا بين نفس التوأمين اذ اللزوم بين معنى و مثله لابد وان يكون عقليا اوعاديا و مع فقدانهما لا يوجد بينهما اللزوم بسبب الجعل ففى دلالة اللفظ على الاشارة اوغيرها مما يكون توأما مع حصة المعنى لامحيص عن اخذها فى الموضوع له شطرا او شرطا و وضع اللفظ بازائها ايضا كما بيناه سابقا و لعله لما ذكرنا من الاشكال ابدء هذا القائل كون الوضع بنحو القضية الحينية و لحاظ المعنى بنحو الحصة

التوأمة بصورة الامكان من غير ان يدعى ذلك على نحو القطع و الاطمينان .

(الامر الثالث) من المقدمة . فى ان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له هل يكون بالوضع فيحتاج الى اخذ علائق المجاز من الواضع او يكون بالمناسبة فلا يحتاج الى ذلك بل يكفى لصحة الاستعمال مجرد المناسبة بين المعنيين بالطبع (فنقول) فيه اختلاف عظيم بين ارباب فن المعانى بيان و لذا خصص فى ذلك العلم باب بذكر علائق الحقيقة و المجاز (ولكن الحق) هو الثانى اذ الحاجة الى الوضع فى دلالة اللفظ على المعنى انما هى لفقدان الربط الذاتى بينهما فلا بد من جعله من قبل الواضع اما المعنيان فلو لم يكن ربط طبعى بينهما لا يوجد بينهما ربط بالوضع فدلالة احدهما على الآخر ليست الا من جهة تناسبهما الذاتى للاشتراك فى وصف او شيىء من الخصوصيات التى يطلّع عليها كل ذى شعور بمقتضى فطرته الاولية حسب اختلاف ارباب العقول فى مراتبها شدة و ضعفا و لذا يتسع باب الاستعارات والمجازات تدريجا بمرور الدهور و توسعة الافكار و أدنى المناسبات تشابه المعنيين فى الصفات الظاهرة المنكشفة لكل ذى شعور كالشجاعة فى الاسد و الرجل الشجاع فمع وجود المناسبة يصح الاستعمال و لو لم يرخص الواضع بل نهى عنه الف مرة و مع عدم المناسبة لا يصح الاستعمال ولو رخص فيه الواضع الف مرة فأصل الاستعمال فطرى يقدر عليه العرف العام بلا حاجة الى اخذ علاقة نعم الاطلاع على العلائق المذكورة فى كلمات مهرة الفن يوجب فسح الاستعمال المستلزم للفصاحة فى الكلام (فما اختاره) بعض الفضلاء بعد تسليم كون الاستعمال بالطبع من لزوم اخذ العلائق من الواضع لزيادة الاطلاع (فى غير محله

ثم بعد ذلك نقول بان اللفظ تارة يستعمل فى الموضوع له للعبرة الى معنى آخر كاستعمال اللفظ فى المعنى و ارادة لازمه او ملزومه او ملازمه

و یسمی استعمالا حقیقیا کنائیا نظیر : زیدکثیر الرّماد : واخری یستعمل فی الموضوع له لاثباته علی غیره بالتنزیل و الادعاء الذی کشف عنه السکاکی کاستعمال لفظ الاسد (بمعناه الحقیقی ای الحیوان المفترس) فی رجل شجاع بعد جعله فی النفس من افراد الحیوان المفترس ادعاءاً و یسمی حقیقة ادعائیة کقولک : زید اسد : و ثالثة یستعمل اللفظ فی غیر ماوضع له لمناسبة ذاتیة بینهما کالاشتراک فی وصف الشجاعة فی المثال ویسمی مجازا .

(و نسب) الی بعض الاعاظم (ره) اختیار القول الاول و انه لابد فی صحة استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له من ترخیص الواضع فلا یکفی مجرد المناسبة بین المعنیین لان الغرض من وضع اللغات تصحیح المحاورات و تکمیل الاستعمالات ففی کل لغة لو لم یؤخذ قوانین المحاورة من اهل تلک اللغة لما صحت استعمالاتها المحاوریة لخروجها عن محاورات تلک اللغة وعدم صدق محاورتها علی تلک الاستعمالات فجملة عربیة مثلا اذ الم تکن علی طبق قوانین النحو والصرف ولغة العرب تکون خارجة عن العربیة و هکذا سائر اللغات فلابد من اخذ علائق المجاز من واضع اللغة و لکن الذی یسهّل الخطب ان سبیل المجاز واسع کما صرح به علماء المعانی بیان من ان باب المجاز واسع (وفیه) انا نری بالوجدان ان تطابق الکلام من جهة الهیئة مع قوانین کل لغة یکفی فی صدق استعمالاتها المحاوری علی ذلک الکلام و ان لم ینطبق مجموع الکلام مادة و هیئة علی قوانینها بان کان بعض الفاظها مستعملا فی غیر مارخص فیه واضعها و لو سلمنا عدم کفایة التطابق من حیث الهیئة فیکفی التطابق من جهة بعض الالفاظ بان یترکب الکلام من المستعمل فی المرخوص وغیره فالتطابق الهیئی بانضمام بعض الالفاظ کاف فی الصدق جزما اذ الالفاظ من نفس اللغة لا غیرها فکیف

يعقل عدم صدق اللغة عليها بمجرد الاستعمال فيما يناسب المعانى و مما يشهد على المدعى كثرة اللغات الدخيلة و المستحدثة فى كل لغة بعد فقدان واضعها كى يرخص فى ذلك و الاستعمالات مع ذلك لا تخرج عن كونها عربية مثلا و لو قيل بوضع جديد فى امثالها من قبل المستحدث الناقل لها من لغة الى اخرى لقلنا به فى محل النزاع بلا فرق بينهما اصلا فالحق فى وجه صحة الاستعمال ماعرفت من انه بالطبع بل بالفطرة بل التحقيق ما عرفت من ان استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له لا يوجب الخروج عن المحاورة اذ المدار فى المحاورة على استعمال الالفاظ بهيئاتها الكلامية اما كونه فى حقايقها فلا دخل له فى ذلك ٠

(الامر الرابع) من المقدمة فى كيفية استعمال اللفظ فاعلم انه يجوز استعمال لفظ و ارادة نوعه منه كقولك : ضرب فعل ماضٍ : كما يجوز استعماله و ارادة صنفه كقولك : زيد فى ضرب زيد فاعل : اذ نوعه كما يكون فاعلا كذلك يكون مفعولا أو غير ذلك من حالاته فى الجمل و الظاهر ان استعمال اللفظ فى الصورتين استعمال فيما يناسبه بالطبع و كيف كان فهذا مما لا اشكال فيه انما الكلام فى استعمال اللفظ و ارادة شخصه بأن يقال مثلا : زيد لفظ: ويراد نفسه فهل يجوز ذلك ام لا فيه خلاف بين القوم (فذهب) صاحب الفصول (قده) الى انه لا يجوز بغير تأويل لان اللفظ لو كان حاكيا عن نفسه لزم اتحاد الدال و المدلول و الا لزم تركب القضية من جزئين اذ لا كاشف عن موضوع القضية المعقولة حيث ليس فى البين حسب الفرض الا لفظ واحد و هو كاشف عن محمولها كما ان التنوين كاشف عن النسبة فيها مع ان القضية لا تتركب الا عن ثلاثة اجزاء فلابد فى الملفوظة من كاشف عن كل ثلاثة اجزاء المعقولة (ولكن) الحق وفاقا لصاحب الكفاية (قده) امكان اختيار كل من الشقين بلا لزوم شيئ من المحذورين اما

الشق الاول اعنى حكاية اللفظ عن نفسه فلان محذور اتحاد الدال والمدلول يندفع بالتعدد من حيث الاعتبار ضرورة تغاير اللفظ من حيث كونه صادرا معه من حيث كونه مرادا فبالاول دال و بالثانى مدلول و الصادر غير المراد و اما الشق الثانى اعنى عدم حكاية اللفظ عن نفسه فلان محذور تركب القضية من جزئين يندفع بان الحاجة الى الكاشف انما هى فيما لم يكن الموضوع شخص اللفظ اما اذا كان كما فى المقام فلا يعتبر كشفه عن غيره بل هو بنفسه موضوع و المحمول منتسب اليه و بذلك تتم اجزاء القضية غاية الامر ليس من استعمال اللفظ فى شيىء بل القاؤه إلى المخاطب و احضاره فى ذهنه بلا توسيط الحكاية كما لا يبعد ان يكون من هذا القبيل اطلاق اللفظ و ارادة نوعه او صنفه بان يكون المراد من قولك : ضرب فعل ماض : او : زيد فى ضرب زيد فاعل : احضار هذا الفرد من الفعل او الفاعل فى ذهن المخاطب و القائه اليه بجعله موضوعا و اثبات حكم النوع او الصنف عليه لانه مصداقه و فرده حقيقة حتى ينتقل منه المخاطب الى حكم الكلى من النوع او الصنف فليس هناك لفظ مستعمل فى معنى بل هناك موضوع محكوم عليه بحكم ثابت لكلى الموضوع الا ان يراد به فرد مثله فيكون استعمالا فى المعنى (نعم) يمكن ان يقال ان اللفظ حينئذ عنوان و مرآة لكليّه نوعًا او صنفا فلفظه يكون مستعملا فيه و يصير من استعمال اللفظ فى المعنى كما اذا قصد به فرد مثله (لكنه) موقوف على استحالة ارادة نفس اللفظ و شمول الحكم فى القضية لشخصه كما هو كذلك فى مثل : ضرب فعل ماض : اذ ضرب فى المثال ليس الا مبتدء لا انه مسند و اما مع امكان الارادة والشمول كما فى قولك : ضرب زيد جملة فعلية : او : زيد قائم جملة اسمية : فلا مانع عن عدم كونه استعمالا بل القاء الموضوع الى المخاطب و احضاره فى ذهنه لاثبات حكم كليّه عليه لانه مصداقه و فرده فينتقل منه الى

حكم الكلى و لعل الى بعض ما تقدم اشار صاحب الفصول (قده) بتعليق عدم الجواز على عدم ارتكاب التأويل فراجع و تأمل ٠

(و قد يوجه) الاشكال كما يظهر من بعض المحققين (قده) بجعل الدال و المدلول متضائفين مع انكار لزوم التقابل بين جميع انحاء التضايف فلا مانع عن اجتماع المتضائفين غير المتقابلين اذ لا دليل على امتناع حكاية الشيء عن نفسه مستشهدا بقوله (ع) : يامن دل على ذاته بذاته و قوله (ع): بك عرفتك و انت دللتنى عليك : بدعوى ان الدال والمدلول نفس الذات لكنه أجاب عن مقاله بكون المتضائفين فى المقام متقابلين تقابل العلة و المعلول لان ارادة شخص اللفظ علة لصدوره ثم صححه بدعوى ان اللفظ مثلا له ثبوت شوقى فى موطن النفس و ثبوت خارجى فى وعائه فبالثانى دال و بالاول مدلول فهو باحد ثبوتيه كاشف عن ثبوته الاخر فيتعدد الدال و المدلول بهذا الاعتبار غاية الامر لابد من ارادة اخرى مقومة للاستعمال توجب فناء اللفظ باحد ثبوتيه فى الاخر كى لا يعود محذور التقابل (وفيه) اولا امكان المناقشة فى انكار لزوم التقابل بين جميع انحاء التضايف بلزوم التقابل بين المتضائفين و لو بالاعتبار المانع عن اجتماعهما فى محل واحد كما برهناه فى محله و اوضحنا ان قوله (ع) يا من دل على ذاته بذاته : و بك عرفتك و انت دللتنى عليك ليس من اتحاد الدال و المدلول فى شيء بل له معنى آخر ادق من ذلك و ثانيا ان الدلالة على الوجه الذى اختاره ايضا ليست من دلالة اللفظ على المعنى بالوضع المجعول من الواضع بل هى دلالة عقلية فيخرج عن استعمال اللفظ فى المعنى فالتحقيق ما عرفت من انه ليس من الاستعمال بل القاء الموضوع الى المخاطب و احضاره فى ذهنه ليحكم عليه فافهم و اغتنم ٠

(و قد نسب) الى بعض الاعاظم (ره) انه لا يجوز استعمال اللفظ فى نوعه او صنفه او شخصه بدعوى ان الكاشف اما طبيعى اللفظ وحينئذ

يلزم اتحاد الدال و المدلول لدى استعماله فى نوعه او صنفه اذ كل من الحاكى و المحكى نفس الطبيعى و يلزم تباين الدال و المدلول و عدم السنخية بينهما لدي استعماله فى شخصه اذ الوجود الشخصى الخارجى مباين مع الماهية بما هى و اما شخص اللفظ وحينئذ ينعكس المحذور ثم تصدى لتصحيح ذلك بدعوى عدم لزوم كشف جميع اجزاء القضية الملفوظة عن القضية المعقولة بل يمكن كون موضوع الملفوظة نظير ضرب فى قولك : ضرب فعل ماض : محققاً لمثله فى ذهن السامع فسماع ذلك يوجب تحقق موضوع المعقولة فى نفسه و ليس بكاشف عن شيئ كى يستلزم المحذور و توهم ان اللفظ عليهذا من العلامات لانه سبب للانتقال الى تصور عقلانى فيشترك مع سائر العلامات كحركة اليد و لازمه صحة تركب القضية من فعل المستعمل و لفظه و ذلك لا يصح مدفوع بالفرق بينهما اذ الفعل لا يصح السكوت عليه اما اللفظ غير الحاكى فيصح السكوت عليه (ولكن) يتوجه على اصل اشكاله فى جواز الاستعمال ان المحكى لفظا كان او معنى كالحاكى لابد من تحققهما و انوجادهما فى وعاء من الاوعية ذهنا او خارجا حتى يكون احد الوجودين كاشفا و حاكيا عن الآخر فلا محالة كل من الحاكى و المحكى متشخص اذ التشخص مساوق للوجود غاية الامر احدهما بالتشخص الذهنى و هو المحكى و الاخر بالتشخص الخارجى و هو الحاكى فلا تباين بين الدال و المدلول ابدا بل هما متشخصان متسانخان من هذه الجهة لكن الاشتراك فى التشخص بمجرده لا يوجب اتحادهما بعد تغايرهما فى سنخ التشخص اى الذهنى و الخارجى والا لزم اتحاد الدال و المدلول فى جميع الموارد حتى الالفاظ بالنسبة الى معانيها ضرورة تشخص المعانى لانها موجودة و الا لم تكن محكية و لو سلمنا عدم اشتراكهما فى التشخص بل تباينهما من هذه الجهة نقول

لا دليل على اعتبار المسانخة بين الدال و المدلول كماعرفت فى باب الوضع من انه لا مناسبة بين اللفظ و المعنى وان الاحتياج الى الوضع وجعل العلقة بينهما اعتبارًا فى باب الدلالة انما هو لكون المعانى وجودات عقلانية لاتتعدى الى الخارج بنفسها فلابد فى القائها الى المخاطب من كاشف اما من الكيف المسموع كاللفظ او الكيف المبصر كالكتب او فعل خارجى كالاشارة اوعلامة كالنصب و الا فاللفظ و المعنى متباينان ابدا تباين الوجود الخارجى مع الوجود العقلانى و مجرد جعل احدهما مرآة للاخر لا يخرجهما عن التباين كما عرفت تفصيله فى علقة الوضع ولو سلمنا لزوم المسانخة بين الدال والمدلول نقول لايلزم وجودها من جميع الجهات و بتمام الخصوصيات بل يكفى وجودها من جهة واحدة كالاشتراك فى جامع عنوانى و هذا المقدار موجود فى جميع الموارد بلا ريب ضرورة امكان لحاظ الشيء حال تشخصه مجردًا عن ذلك بمعنى لحاظ الطبيعى او الوجود السعى المتحقق مع كل موجود على ما اوضحناه سابقا و بهذا اللحاظ يسانخ جميع المتباينات كما يمكن لحاظه مقيدا بالخصوصيات و بهذا اللحاظ يباين جميع المتسانخات اذ الطبيعى بما هو فى الذهن مباين معه بما هو فى الخارج حيث لا يتعدى الموجود الذهنى بما هو الى الخارج كما لا ينتقل الموجود الخارجى بما هو الى الذهن بل كل حصة من كل طبيعى تباين سائر الحصص بما هى فى الخارج (و بالجملة) يكفى لصحة الاستعمال الاشتراك من جهة و الا لما صح استعمال اللفظ فى مثله ايضا ضرورة تباين المثلين وعدم المسانخة بينهما من جميع الجهات و الا لم يكونا مثلين ٠

و يتوجه على تصحيحه للاستعمال ان القضية المعقولة لا تنحصر بما فى ذهن السامع بل توجد فى ذهن المتكلم ايضا و القضية الملفوظة انما

تتبع هذه و تنشاء عنها ثم توجب ايجاد مثلها فى ذهن السامع فاجزائها تتبع اجزاء ما فى ذهن المتكلم وعليه فلو لم يكن احد اجزائها حاكيا فذلك يكشف عن ان مافى ذهن المتكلم مركبة عن جزئين و لو كان حاكيا لزم المحذور المتقدم الا ان يلتزم بعدم كونها استعمالا كما قدمناه و عليه فلما ذكره بصورة الاشكال (من ان اللفظ يصير من العلامات و يلزم صحة تركيب القضية من فعل و لفظ) مجال واسع و لا محذور فيه لان الفعل ايضا يفيد معنى يصح السكوت عليه كما فى اشارات الاخرس و الابكم حيث يفهمان مقاصدهما بالافعال بل وكذا فى غيرهما نظير ضرب اليد على شخص مع التلفظ عقيب ذلك بقولك : حسن : او : شجاع : اوغيرهما من الاسماء المشتقة التى تتضمن نسبة الصدور الى فاعل مافالفاعل يتعين بسبب الفعل من حركة اليد و نحوهما و يحمل عليه فعل او وصف قياما او صدورا او وقوعا اوغيرها من انحاء النسبة ٠

(الامر الخامس) من المقدمة فى ان الالفاظ هل هى موضوعة بازاء معانيها بما هى مرادة بالارادة التصديقية او بما هى معان فنقول فيه خلاف بين القوم لكن الحق وفاقا لصاحب الكفاية (قده) هو الثانى ضرورة ان الارادة كما عرفت سابقا من مقومات الاستعمال لانها فعل النفس للمستعمل باعثة له نحو الاستعمال فلا يمكن اخذها فى المستعمل فيه مضافا الى صحة تجريد طرفى النسبة عن الارادة ثم الحمل و الاسناد بلا تصرف فى الالفاظ كمافى قولك : زيد قائم : و : ضرب زيد : اذ المحمول فيهما نفس القيام و الضرب بماهما لا بعنوان مراديتهما فلوكان للارادة دخل فى الموضوع له لما صح ذلك على انه لو كان كذلك لزم عموم الوضع و خصوص الموضوع له فى جميع الالفاظ باعتبار تخصص المعنى بارادة اللافظ اذ لا مجال لاخذ مفهوم الارادة فى الموضوع له و اما ما حكى عن

العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى من اختيار تبعية الدلالة للارادة فلا يدل على ذلك كما قد يتوهم لان الدلالة على قسمين احديهما تصورية بمعنى سببية اسماع اللفظ لاحضار المعنى فى ذهن المخاطب و هذه لا تستلزم الارادة لحصولها و لو بسماع اللفظ من وراء الجدار او من العارى عن الشعور و الاختيار ثانيهما تصديقية بمعنى دلالة اللفظ على كون المعنى مورد إذعان اللافظ و هذه تستتبع الارادة ضرورة ان اللافظ لو لم يرد المعنى من لفظه لما امكن اسناده اليه و لذا يتفرع مقام الاثبات على الثبوت و لا بد فى اسناد المعنى الى المتكلم من احراز كونه فى مقام البيان (فان قلت) عليهذا يلزم سلب الدلالة مع الخطاء فى كشف الارادة بأن يعتقد بخلاف المراد او يقطع بارادة المتكلم شيئا و لم يكن له مراد بحسب الواقع (قلت) نعم هذه جهالة و ضلالة حسبها الجاهل دلالة و العجب من بعض الافاضل حيث حمل كلام العلمين على وضع الالفاظ بازاء المعانى بما هى مرادة مع انه خلاف المستفاد من كلامهما حسبما عرفت ٠

و اختار بعض المحققين (قده) امكان دخل الارادة فى المستعمل فيه بأحد وجهين (الاول) كون الارادة كيفا للوضع بمعنى اشتراط الواضع استعمال اللفظ فى المعنى اذا كان مرادًا للمستعمل و ذلك يوجب تخصص المعنى خارجا على نحو ما تقدم من صاحب الكفاية (قده) فى الفرق بين المعنى الاسمى مع الحرفى (الثانى) كون الوضع على نحو القضية الحينية فالملحوظ حال الوضع ذات الخاص لا بوصف الخصوصية اى المعنى حال كونه مرادا لا مقيدا بذلك فاللفظ قاصر عن شمول غير حال الارادة ثم اورد على نفسه بأن الارادة الاستعمالية (ارادة ايجاد المعنى بالعرض) و الارادة التفهيمية (ارادة احضار المعنى فى ذهن المخاطب)

متأخرتان عن الاستعمال فبطريق أولى عن المعنى فكيف يعقل كون الارادة التفهيمية دخيلة فى المعنى المستعمل فيه فدفعه بأن الارادة التفهيمية حيث تكون سببا للاستعمال فهى مقدمة على الاستعمالية فلا مانع من دخلها فى المعنى المستعمل فيه و انما الاشكال ان المعنى المستعمل فيه عين المراد التفهيمى فدخل الارادة التفهيمية فى المراد التفهيمى يستلزم الدور على المشهور و الخلف على المختار ثم استظهر من كلمات القوم كالعلمين وغيرهما (فى مقام حل اشكال انتقاض الدلالات الثلاث بما اذا وضع لفظ واحد لمعناه المطابقى تارة و لمعناه الالتزامى اخرى بالفرق بين المدلولين بارادة المستعمل) دخل الارادة فى المستعمل فيه و تميز المعانى التى يشترك فيها لفظ واحد بذلك مستشهدا باعتراض صاحب المحاكمات على القوم بعدم انحصار الدلالات الثلاث فى التصديقية ـ بدعوى ان الاعتراض انما يتم مع استظهار دخل الارادة فى المستعمل فيه من كلماتهم .

(اقول) اما الوجه الثانى الذى ذكره من كون الوضع على نحو القضية الحينية و كون الملحوظ حال الوضع هو الخاص لا بوصف الخصوصية (فيمكن) تشييده بأن حكمة الوضع اقتضت استعمال الالفاظ الموضوعة و تفهيم المقاصد بها فلو كانت الالفاظ موضوعة بازاء المعانى بما هى مع قطع النظر عن كونها مرادة أخل ذلك بحكمة الوضع و غرض الواضع ضرورة قصور الالفاظ حينئذ عن افادة مرادات المستعملين و حيث لا سبيل الى دخل الارادة فى ذات المعنى شطرا او شرطا لاستلزامه الدور و الخلف نظرا الى تأخر رتبة الارادة عن ذات المعنى بالوجدان فلا محيص للواضع حفظا لغرضه عن جعل الملازمة بين المعنى و الارادة و اخذها فيه على نحو القضية الحينية بمعنى قصر لحاظه على المعنى مع قيده لا بنحو الاطلاق ثم تجريد ملحوظه

عن القيد و وضع اللفظ للمطلق المجرد عن ذلك القيد حتى يدل عليه اللفظ بالملازمة و على اصل المعنى بالمطابقة و نظير هذه الملازمة فى المبادى اللغوية من قبل الواضع الملازمة فى العبادات بين متعلقات التكاليف و قيودها المتأخرة عن اصل التكليف فضلا عن متعلقه كقصد الامر و القربة اذ لا يمكن دخلها فى متعلق الامر لاستلزامه الدور و الخلف فلابد للآمر من جعل الملازمة بينهما حتى يدل عليه الأمر اما على نحو القضية الحينية بمعنى قصر اللحاظ على المتعلق مع قصد الامر ثم تجريد المتعلق عنه و توجيه الخطاب نحوه كما ذهب اليه طائفة و سماه بعضهم (لحاظ ـ الخاص لا بوصف الخصوصية) و آخر منهم (لحاظ الحصة التوأمة) و اما على نحو نتيجة التقييد فالقيد دخيل فى المتعلق بلا احتياج الى تقييد المتعلق به كى يلزم محذور كما ذهب اليه طائفة اخرى .

(و لكن) يدفعه ما اشرنا اليه سابقا من انا لا ننكر وجود قضية حينية و كونها من اقسام القضايا ضرورة انها بمكان من الامكان ولكنا نقول بأن جعل قضية الوضع من قبيلها لا يجدى لدفع المحذور فى المبادى اللغوية كما ان جعل قضية التخاطب و التكليف من قبيلها لا يجدى لدفع المحذور فى التكاليف على ما سيأتى فى محله انشاء الله (اذ مضافاً) الى ان ذلك تخرُّص بالغيب من حال الواضع وأنُ التبادر الحاقّ على خلافه ضرورة انسباق ذات المعنى عن حاق اللفظ و أنَّ هذه التدقيقات ليست من شأن الواضعين بل لا التفات لجلهم او كلهم اليها (يرد عليه اولا) ان قصر اللحاظ لا يمنع عن السريان الطبعى للملحوظ فاذا جعل العلقة بين اللفظ و ذات المعنى بلا دخل القيد فيه شطرا او شرطا يبقى الموضوع له على اطلاقه شاملا لحالتى الارادة و عدمها قهرا و عليه فقصر اللحاظ على خصوص حال الارادة لغو لا اثر له و اللفظ لا يدل على القيد

لا بالملازمة الجعلية لعدم جعلها بين اللفظ و ذلك القيد و لا العقلية و العادية بداهة انفكاك المعنى عن الارادة لحاظا و تصورا ولحاظ الواضع لا يوجب تحقق الملازمة بينها و بين المعنى بعد فقد انها طبعا وعقلا و هل يلتزم الوجدان بأنه اذا لوحظ الحيوان الناطق مثلا فى ضمن زيد و جعل بازائه اللفظ يصير الموضوع له خاصا حاشا وكلا و لا دليل على لزوم اتباع غرض الواضع بل اللازم اتباع انشائه الذى به تنوجد العلاقة بين اللفظ و المعنى سواء اخل بحكمة الوضع ام لا كما لا يلزم اتباع غرض الواقف بل اللازم اتباع انشائه الذى به يتحقق الوقف فان الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها سواء اخل بغرض الواقف ام لا مضافا الى ان حكمة الوضع تقتضى جعل اللفظ للمعنى كى يمكن للمستعمل تفهيم مقصده باستعمال اللفظ فى المعنى و اى سهمية لذلك فى ادخاله ارادة المستعمل التصديقية فى الموضوع له و اما ما ذكره من الايراد و الدفع فى بيان دخل الارادة التفهيمية فى المراد الاستعمالى فلا يخلو عن شبه تناقض بل صريحه اذ صرّح فى صدر كلامه بتأخر الارادة التفهيمية عن الاستعمال و فى ذيله بكونها سببا للاستعمال فكيف يعقل تأخر السبب عن المسبب فذلك لا يجدى لدفع المحذور اصلا و اما تشقيقه الارادة الى تفهيمية واستعمالية وجدية فان اريد به جعلها عللا شتى للاستعمال فى عرض واحد فهو مع استحالة استناد معلول واحد الى علل متعددة خلاف المشاهد بالوجدان خارجا اذ ليس فى البين سوى اعمال اللفظ و ايجاد المعنى به الناشى عن القصد فهذا المعنى الواحد يسمى تارة بالمراد الاستعمالى و اخرى بالتفهيمى بل و ثالثة بالجدى لا ان كل واحد غير الاخر و ان اريد تعددها بحسب وعاء النفس و ظرف التحليل فليست هناك ارادات متعددة بل مراتب ارادة واحدة هى من قبيل الداعى للاستعمال اعنى تصوره وتصور

فائدته المستتبع قصده الذى يستتبع الشوق المؤكد المستتبع تحريك العضلات نحو التلفظ كما هو الشأن فى كل فعل صادر عن فاعل مختار اذ له هذه المراتب مع ان احدا لم يقل فيه بتعدد الارادات وكون الفعل معلولا لكل واحدة منها بل لخصوص المرتبة الاخيرة فهكذا فى المقام بمعنى ان استعمال اللفظ فى المعنى ربما يكون لمجرد احضار المعنى و ربما يكون مطابقه مراداً جدياً او يكون الاستعمال بداعى الهزل الى غير ذلك من الدواعى للاستعمال .

و اما استظهاره من كلمات القوم دخل الارادة فى الموضوع له فيدفعه ان التأمل فى كلماتهم صدرا و ذيلا يعطى خلاف ذلك كما نبه عليه صاحب الكفاية ره اذ صريح كلماتهم تعلق الارادة بالمعنى المطابقى للفظ تارة و بمعناه التضمنى أخرى فذلك يكشف عن افتراق المعنى عن الارادة عندهم و ان الارادة تميز احد المعنيين عن الاخر و به يتميز وضع عن آخر لا انها دخيلة فيه بل لا يمكن حمل كلامهم على دخل الارادة فى المعنى اذ كل من المطابقى و التضمنى عليهذا مشترك فى توأمية الارادة معه فكيف يتميز بها (فان قلت) اذاً ما المميز بين الدلالات الثلاث (قلت) قرينة المقام او المقال تعين استعمال اللفظ فى ايّ منها اذا كان مشتركا بحسب الوضع بين جميعها كما هو الشأن فى جميع المشتركات اللفظية فظهر ان مراد هؤلاء القوم ليس حصر الدلالات فى التصديقية بل تبعية خصوصها للارادة دون التصورية و ان اسناد المعانى الى المستعملين يحتاج الى احراز اراداتها من الالفاظ كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) فلا يرد عليهم اعتراض صاحب المحاكمات و ليس فى كلامهم ما يؤيد دخل الارادة فى الموضوع له بل لا ينبغى اسناد مثله اليهم لما عرفت من عدم دليل يثبت ذلك .

نعم يمكن توجيه هذا الوجه لامكان دخل الارادة فى المستعمل فيه من كون الوضع على نحو القضية الحينية بوجه آخر غير ما قدمناه هو اخبار الواضع بقصور وضعه عن شمول غير حال الارادة و حيث ان المفروض عدم امكان دخلها فى الموضوع له شطراً او شرطاً فيكشف عن كون الوضع بذلك النحو لكنه يرجع الى اشتراط الواضع حال الوضع و هو من شئون الاستعمال فيكون كيفاً للوضع و المدعى كونه كيفاً للموضوع له و تخصص المعنى به و من هنا علم فساد الوجه الاول الذى ذكره لامكان دخل الارادة فى المستعمل فيه من كونها كيفا للوضع و ان ذلك لا يوجب تخصص المعنى كما هو المدعى

(و يرد عليه ثانيـًا) ان دخل الارادة فى الموضوع له (على فرض ثبوته بذاك الوجه اى كون الوضع على نحو القضية الحينية) يستلزم عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق اذ المستعمل فيه عليه هذا طبيعة المعنى بما هى مرادة فنفس الاستعمال كاف لاحراز الاطلاق و اثبات ارادة نفس الطبيعة من غير تقيدها بشيىء آخر ٠

ثم ان ظاهر كلام هذا القائل كغيره ممن قال بدخل الارادة فى الموضوع له ان الارادة اعم من الجدية و الاستعمالية فى جميع الموارد و لازمه الاحتياج الى ارادة تطبيقية فى الدلالة التصديقية لان المحذور فيها لا يندفع بدخل الارادة الاستعمالية اذ بعد تحقق هذه الارادة وتحقق الاستعمال لابد فى تطبيق المستعمل فيه على مافى الخارج و الاذعان بنسبة خارجية للقضية من وجود ما له المطابق و تعلق ارادة المتكلم بحكاية اللفظ عن ذلك المطابق و كشفه عنه فيلزم تعدد الارادات الدخيلة فى الموضوع له (و لو قيل) بدخل خصوص الارادة الاستعمالية فى غير موارد الجد كموارد الهزل فى الانشائات و مالا مطابق لنسبتها فى الاخبارات و بدخل خصوص الارادة الجدية فى موارد الجد اما فى الانشائات فواضح

واما في الاخبارات فلاتحاد الجدية مع التطبيقية في الدلالة التصديقية وفي الجمل التي لها مطابق في الخارج (فهو) وان اندفع به محذور تعدد الارادات الدخيلة في الموضوع له لكن عليه لاحاجة الى احراز الدلالات التصديقية واثباتها بالتعبد او بأمارية الظن النوعي او الشخصي ضرورة تكفل نفس الاستعمال ذلك (الا ان يلتزم) بأن الدلالة التصديقية تشمل مورد فرض المطابق للمعنى وان الدلالة التصورية تختص بمورد اطلاق اللفظ واستعماله في المعنى هزلا او بلا شعور واختيار من دون توجه الى مطابق للمعنى ولو بالفرض اذ لاحاجة عليه الى ارادة تطبيقية في التصديقية بل يكفي الاستعمالية (لكن) ذلك مع انه خلاف اصطلاح اهل الفن لا يدفع المحذور في التصديقية التي لها مطابق حقيقي ٠

هذا كله مضافا الى ان الدلالة التصورية غير محتاجة حتى الى ارادة استعمالية ولذا تكون للفظ صادر لا عن شعور واختيار ايضا انما النزاع كله في احتياج الدلالة التصديقية الى الارادة وانها تابعة لها ام لا و كلام العلمين ناظر الى تميز الدلالة التصورية عن التصديقية بتبعية الثانية دون الاولى للارادة والا فانقسام الدلالة طبعا الى قسمين مما لا ينكر بمعنى ان سماع اللفظ سبب للانتقال الى المعنى الموضوع له سواء اريد منه ذلك ام لا واما وجود اللفظ فان اريد منه الحكاية فهو حاك عن مطابق بحذائه في الخارج والا فلا لكن التحقيق كما عرفت ان كلامهما ناظر الى ان تميز الدلالة المطابقية عن الالتزامية والتضمنية في مورد تعدد الوضع انما هو تابع لارادة المتكلم وضعا خاصا دون وضع آخر فتدبر تفهم ٠

ولاجل ما ذكر من ان الاحتياج الى الارادة مخصوص بالدلالة التصديقية اعترض صاحب المحاكمات على القوم (بعد استظهاره من كلامهم دخل الارادة في ناحية الموضوع له) بأن الدلالة الوضعية غير منحصرة

فى التصديقية اذ لو امكن الاحتياج الى الارادة فى التصورية لم يلزم من اعتبار الارادة فى الموضوع له حصر الدلالات فى التصديقية حتى يبقى مجال لذاك الاعتراض كما ان لاجل ذلك اجاب بعض الاساطين (ره) عن اعتبار الارادة فى الموضوع له بوضوح انقسام الدلالة الى تصورية (كون سماع اللفظ سببا للانتقال الى معنى) و تصديقية (كون اللفظ كاشفا عن ان مدلوله مراد جدى للمتكلم) و ان كلام العلمين ناظر الى تبعية الثانى لا الاول للارادة و السرّ فيه عدم احتياج الاول الى الارادة وعدم تحقق الثانى بدونها بل تعلق الارادة فى الاول تابع تحقق الدلالة بين اللفظ و المعنى من دون اخذ الارادة فى الملازمة الوضعية و الا لزم التجوز فى الاستعمال الكنائى اذ ليس لمعناه الموضوع له مطابق فى الخارج و ان استعمل فيه عبرة الى لازمه او ملزومه و كيف يمكن اسناد مثله الى جاهل فضلا عن العلمين ٠

(الا ان يقال) بان المراد بالدلالة التصديقية هو الالتفات الى معنى للفظ و قصده منه و بالتصورية مجرد الاستعمال من دون قصد و التفات كما ان المراد بدخل الارادة فى الاول دون الثانى نشو الاستعمال عن القصد و الالتفات فيه دون الثانى و ليس المراد بالاول حكاية اللفظ عن واقع و تطبيق المعنى معه و بالثانى الانتقال الى المعنى بمجرد سماع اللفظ و الحاصل ان التصورية و التصديقية فى كلام هؤلاء فى المقام ليست وفق مصطلح اهل الميزان حتى يشكل تارة باستلزامه حصر الدلالات الوضعية فى التصديقية و اخرى باستلزامه كون الاستعمال الكنائى مجازا (لكن يدفعه) اولا ان ذلك توجيه لمصطلح القوم من غير دليل و التزام بما لا يلزم و ثانيا انه يستلزم عدم الحاجة الى احراز المراد بالتعبد او الظن النوعى او الشخصى ضرورة ان الاستعمال من

الفاعل المختار لا ينفك عن القصد و الالتفات و لو سلمنا الحاجة الى ذلك لاحراز قصد الموضوع له دون غيره من اللفظ و بعبارة اخرى لتميز المعنى الحقيقى من المجازى فلا حاجة عليهذا الى مقدمات الحكمة لاحراز الإطلاق و اثبات عدم تقيد المعنى بداهة ان طبيعى المعنى مقصود أبداً و الاستعمال متكفل لاحرازه بالدلالة على متعلقه ثم ان بعض الاعاظم (ره) له كلام فى شرح حقيقة الدلالة و اقسامها يظهر منه موافقته فى وضع الالفاظ للمعانى بماهى لابما انها مرادة لكن فى بعض ماذكره نظر ليس هنا محل بيانه فراجع و تأمل ·

(الامر السادس) من المقدمة فى انه هل يكون للمركبات وضع عدا وضع المفردات ام لا فنقول لاخلاف و لا اشكال فى تحقق الوضع فى المفردات اما شخصيا كوضع الاعلام الشخصية و مواد المشتقات او نوعيا كوضع الهيئآت مثل زنة الفاعل و المفعول وغيرهما من الهيئآت المشتقه و اما الوضع فى المركبات فلو كان فيه نزاع فهو لفظى اذ لاريب ان الهيئات المولدة للجمل من الترتيب الخاص و الاعراب المخصوص هى المفيدة للنسب و الاضافات المتخصصة بمزايا خاصة دون نفس المفردات بموادها و هيئآتها فهيئة الفعل موضوعة لنسبة الحدث الى فاعل ما لكن المفيد لتخصص تلك النسبة بشخص خاص هو رفع الفاعل كزيد فى قولك ضرب زيد كما ان الموجب لصيرورة الجملة فعلية هو تأخر الفاعل عن الفعل فالهيئة المولدة للجملة الفعلية هى رفع الفاعل مع الترتيب الخاص بينه و بين الفعل اعنى تأخره عنه وكذا بين الفعل و سائر متعلقاته من المفاعيل و هكذا سائر الجمل الفعلية وكذا الاسمية فالمفيد للربط فى قولك : زيد قائم : هو مجموع الرفعين مع الترتيب و فى قولك : زيد ضرب : هو رفع المبتدء مع الترتيب كما ان الموجب لصيرورة الجملة اسمية فى الثانى ومطابقة

لقانون الادب و الفصاحة و البلاغة فى الاول هو تقدم المبتدء على الخبر فالمبتدء كما يكون مقدما بالطبع فكذلك بالوضع و لذا لا يجوز الابتداء بالنكرة ما لم يفد فمجموع الاعراب و الترتيب الخاص فى الاسمية و الفعلية هو الهيئة المولدة للجملة كما ان ما يوجب حصر نسبة المسند (خبرا كان ام فعلا) فى المسند اليه (فاعلا كان ام مبتدءا ام احد المفاعيل) هو تقدم المسند اليه على المسند الذى حقه التأخرعنه و ليس شيىء من المفردات بموادها و هيئاتها يفيد هذه الخصوصيات و المزايا .

نعم ليس للجمل وراء وضع مفرداتها بموادها و هيئاتها و وضع الهيئات المولدة لها بازاء تلك المزايا و النسب الخاصة بالوضع النوعى وضع آخر لمعنى آخر ضرورة انتفاء الموضوع و الموضوع له اذ ليس وراء المفردات و الهيئات المولدة للجمل شيىء حتى يوضع بازاء معنى وليس وراء مفادات المفردات و مفادات الهيئات المولدة للجمل مفاد للجمل حتى يوضع بازائه شيىء مضافا الى ان فرض موضوع اعتبارى لها هو المجموع من حيث المجموع يستلزم الدلالة على المعنى مرتين اذ هو لا يفيد الا ما افادته نفس الهيئة المولدة للجملة وعليه فمراد من قال بوضع المركبات كجماعة انما هو وضع الهيئات المولدة للجمل بالوضع النوعى بازاء النسب و المزايا الخاصة التى لا يفيدها نفس المفردات بموادها و هيئاتها و مراد من نفى الوضع عن المركبات و قال بانه غير معقول كصاحب الكفاية (ره) و جماعة من اعاظم تلامذته انما هو وضع المجموع من حيث المجموع بازاء ما افادته الهيئة المولدة ضرورة عدم تعقل مثل هذا الوضع فكل واحد من النفى و الاثبات متين فى محله لاغر وعليه نعم دعوى الفرق بين الجمل الاسمية و الفعلية و الالتزام بوضع الهيئة التركيبية فى الاولى دون الثانية كما يظهر من بعض الاساطين (ره) مما لا وجه له لما عرفت من ان الجملة

الفعلية ايضا لها ترتيب خاص و اعراب مخصوص يفيد ان النسب و المزايا الخاصة التى لا يفيدها شيء من مفرداتها بل الترتيب فيها هو المائز بينها و بين الجمل الاسمية و حينئذ فلا يضر اشتراك الفاعل و المبتدء فى الاعراب فتدبر و اما استعمال الجملة فى المجاز ففيه كلام موكول الى محله و فى استعمال جملة : أريك تقدم رجلا و تؤخر أخرى : فى التشبيه والكناية معًا ما لا يخفى فان اسناد التقديم و التأخير الى المخاطب كما هو مفاد هذه الجملة لا يناسب التشبيه بالمتحير و انما يصح العبور منه الى لازمه حينئذ و تحقيق ذلك خارج عن محل البحث فما افاده هذا القائل فى المقام لاثبات الفرق بين الجملتين كله مخدوش فراجع و تأمل .

و لقد وافق بعض المحققين استاده صاحب الكفاية (قدهما) فى استحالة وضع للمركبات وراء وضع المفردات وفى ان النسب و المزايا الخاصة مفادة للهيئة الكلامية كما انه (قده) اجاد فى ارجاع النزاع الى اللفظى لكن فى كلامه مواضع للنظر (منها) دعوى ان اسناد الهيئات المفيدة للمزايا الخاصة الى المفردات وصف بحال متعلق الموصوف وان المفردات لتعلقها بالكلام تتصف بالمزايا المفادة له لا ان هيئة المفردات بنفسها تفيد المزايا (اذ يدفعها) ان ذلك وصف بحال نفس الموصوف لما عرفت من ان هيئة الترتيب الخاص من التقديم و التأخير و الاعراب المخصوص هى المولدة للكلام فكيف تعرض نفس الكلام و هى الموجبة للتركيب فكيف تعرض نفس المركب بل معروض تلك الهيئة مجموع المفردين بلا اتصافهما بالاجتماع و الربط و يحصل بواسطتها الربط فيكون كلاما مفيدا للمزايا الخاصة فالموصوف نفس المفردات من حيث هى مع قطع النظر عن التركيب و الاجتماع (و منها) حمل كلام ابن مالك (حيث اجاب عن القول بوضع المركبات بأن لازمه عدم جواز استعمال كلام لم نسبق باستعماله) على نفى

الوضع النوعى (اذ يدفعها) ان ظاهره نفى الوضع الشخصى لان وضع المركبات نوعيا لا يستلزم عدم جواز استعمال جملة غير مسبوقة اذ هى من سنخ المسبوقة بالاستعمال و ان لم تكن شخصها و انما يستلزمه الوضع الشخصى فحمله على النوعى بلا دليل (الا ان) يراد به غير المسبوقة بالاستعمال حتى من جهة بعض متعلقات الكلام لا من حيث المجموع بمعنى انه اذا لم نعلم من حال الواضع ترتيب ملابسات الفعل فى الجملة التى استعملها و انه هل قدم المفعول الاول من الفعل الذى يتعدى الى غير واحد على مفعوله الثانى مثلا او بالعكس و نحو ذلك من ترتيب متعلقات الفعل او اجزاء الكلام فلو استعملنا نفس تلك الجملة التى استعملها الواضع كانت مما لم نعلم بسبق استعمالها من الواضع حيث لم نعلم ترتيب اجزائها فى استعمالها فلم يحصل متابعة الواضع فى وضع المركبات على القول به (اذ حينئذ) يناسب كلام ابن مالك مع نفى الوضع النوعى و مرجع كلام القائل بذاك الوضع الى القول بالقضية الحينية فى الوضع وانه توقيفى بمعنى ان الواضع اذا كان استعماله حال تقدم الجزء الفلانى على الآخر او تأخره عنه اوغير ذلك من انحاء الترتيب بين اجزاء الجملة يجب مراعات حالاته ايضا بتحصيل العلم بها و الاستعمال على طبقها فمع عدم العلم يلزم مخالفة الوضع (و مرجع) جواب ابن مالك عنه الى ان لازم هذا النحو من الوضع عدم جواز استعمال كلام لم نسبق استعماله بخصوصياته من الواضع و هو خلاف المشاهد بالوجدان فى المحاورات فصحة استعماله كذلك تكشف عن عدم وضع بهذا النحو هذا غاية ما يمكن توجيه كلامه به ليلايم الوضع النوعى فتدبر .

(ومنها) دفع الايراد على وضع المركبات باستلزامه دلالة الكلام على المعنى مرتين بدعوى الفرق بين المدلولين بالاجمال و التفصيل و اللف

و النشر بمعنی وضع کل من مفردات الکلام لمعانیه المنتشره و وضع المجموع من حیث المجموع للمعنی الجملی بوضع هیئی فیتعدد الدال والمدلول (اذ یدفعها) ان الاستلزام فی محله لان هیئة المفردات انما وضعت للاسناد الذی به یجتمع المتفرقات فی الوجود ولذا یصح الحمل بلحاظ حصول الاتحاد و موادها انما وضعت للدلالة علی الذات وغیرها من المتعلقات و سائر الملابسات کهیئة قائم فی : زید قائم : او هیئة ضرب فی : زیدضرب : او : ضرب زید : و الهیئة المرکبة هی المفیدة للنسب المتخصصة بالمزایا الخاصة و لیس المعنی الاجمالی الا هذه النسب التی تدل علیها الهیئة المولدة للکلام فبعد وضع المفردات بموادها و هیئاتها بازاء معانیها التفصیلیة و وضع الهیئة المولدة بازاء المزایا الخاصة کما اعترف به هذا القائل لا یبقی معنی اجمالی حتی یوضع بازائه المجموع من حیث المجموع فلو وضع یکون لامحالة بازاء نفس ذلک المعنی الاجمالی الذی افادته هیئة الکلام و یلزم تکرر المدلول و اتحاد الملحوظ مع تعدد اللحاظ فی الجزء الاخیر فایراد استلزام تکرر الدلالة کما نبه علیه صاحب الکفایة (قده) یکون بحاله ٠

(ومنها) ایراده اولا علی تشخص وضع المواد و نوعیة وضع الهیئات بنفی الفرق بینهما معنی اذ لو ارید من الاول ان المادة بوحدتها الممتازة عن سائر المواد موضوعة للمعنی فوضع الهیئة ایضا شخصی بهذا المعنی ای وضع زنة الفاعل مثلا للمعنی بوحدتها الممتازة عن سائر الهیئات و لو ارید من الثانی ان الهیئة لاتختص بمادة دون اخری بل تتحقق فی ضمن جمیع المواد فوضع المادة ایضا نوعی بهذا المعنی لسریانها فی ضمن جمیع الهیئات ثم تصحیحه الفرق لفظا بأن اندماج الهیئة و توغلها فی الابهام (اذ لیس لها وجود لفظی بالاستقلال) اوجب نوعیة وضعها

و امكان لحاظ المادة كالحروف المقطعة بنفسها اوجب تشخص وضعها و بعبارة اخرى يمكن لحاظ المادة بالاستقلال لعدم الاندماج فوضعها شخصى و لا يمكن لحاظ اشخاص الهيئة للاندماج الا بمثل قولك : زنة الفاعل و ما يشبهها موضوعة لكذا : فوضعها نوعى (اذ يدفع) ايراده معنى أن معانى المواد كالحدث الضربى و القتلى وغيرهما متشخصة بذواتها غير خارجة عما هى عليها و انما سريانها باعتبار مكتنفاتها و ملابساتها من الصدور و الوقوع و زمانهما و مكانهما و كل واحدة من هذه الخصوصيات المكتنفة مفادة هيئة من الهيئات الموضوعة بالوضع النوعى كزنة الفاعل للصدور و زنة المفعول للوقوع و هكذا و لو لا نوعيةتلك الملابسات بحسب الوضع لم يكن للمادة المعروضة لها شمول اصلا كما انه لولا تشخص تلك المواد لم يكن للهيئة العارضة لها تشخص ابدا فكل واحد من معنى المادة و الهيئة على حاله من الشخصية و النوعية فلا عروض الهيئة على المادة يخرج معناها عن تشخصها الذاتى و لا معروضية المادة للهيئة تخرج معناها عن شموله الطبعى (و يدفع) تصحيحه لفظاان قضية الاندماج منعكسة اذ المادة بمنزلة الهيولا و الهيئة بمنزلة الصورة وكما ان شيئية الشيء و تعرفه انما هى بالصورة لتوغل الهيولافى الابهام بمعنى ان تقومه الوجودى بالصورة فكذلك تعرف المادة و تقومها الوجودى بالهيئة و ان كانت الهيئة ايضا ككل صورة لا تتحقق الا بالمادة لكن المقوم هو الصورة كما برهن فى الفلسفة العليا فتنوع المادة و تحققها فى ضمن الافراد المختلفة الذى به تخرج عن الابهام و تتعرف انما هو بالهيئة وعليه فوضع الهيئات ابدا نوعى بلا حاجة الى اضافة قول الواضع : او ما يشبهها : و وضع المادة شخصى لعدم شمولها ذاتا ٠

(الامر السابع) من المقدمة فى علامات الحقيقة و المجاز

(فنقول علامات الحقيقة امور (احدها) التبادر الحاقى اى المستند الى حاق اللفظ من غير قرينة فان لم ينسبق المعنى من حاقه لم يكن دليلا على الوضع و حينئذ لا يمكن احراز عدم القرينة بالاصل لان مجرى هذا الاصل كشف المراد لا تعيين الاستناد و توهم ان انسباق المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم به على الانسباق لزم الدور مدفوع كما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) (اولا) بأن مستند الانسباق علم اجمالى ارتكازى لاهل المحاورة موجود لدى اهل كل لغة بمقتضى فطرته النفسانية و هذا العلم الاجمالى سبب للعلم التفصيلى بالوضع بمعنى ان تطبيق المعنى مع الارتكاز يكشف عن انه حقيقى و منه يحصل العلم التفصيلى بوضع اللفظ لذاك المعنى فالعلم التفصيلى مستند الى الاجمالى و لا عكس فلا دور ضرورة تغاير الموقوفين بالاجمال و التفصيل (و ثانيا) بان الدور المزعوم لا يجرى فى حق الجاهل باللغة الذى يستعلم من العالم بها فيجعل تبادر المعنى من اللفظ عند العالم سببا لعلمه تفصيلا بالوضع ضرورة تغاير الموقوفين بهذا الاعتبار ايضا (نعم ربما يقال) كما عن صاحب المحجة (قده) بأن التبادر من مقتضيات الوضع و معلوله بالطبع بمعنى أن الوضع بذاته و وجوده فى وعائه يقتضى انفهام المعنى من اللفظ علمت بالوضع ام لا فهو غير موقوف على العلم بالوضع و انما العلم به شرط لذاك الاقتضاء و عليه فتقرير الدور سلب بانتفاء الموضوع ضرورة عدم استناد التبادر الى العلم بالوضع بل الى طبع الوضع كما أن دفع الدور بالفرق بين الجاهل و العالم و جعل التبادر عند الثانى سببا لعلم الاول بالوضع فى غير محله اذ لا دخل للجهل فى الامر الواقعى فلا يتغير الوضع بسبب الجهل او العلم به عما هو عليه فى وعائه و المفروض ان التبادر يترتب على ذلك الامر الواقعى فافتراق المستعلم عن العالم لا يجدى فى دفع التوقف على تقديره

(و ربما يجاب عنه) كما يظهر من بعض المحققين (قده) بوجهين احدهما بقاء الدور من جهة اخرى هى توقف وجود كل من المشروط والشرط على الاخر اذ مالم يعلم بالوضع ليس له اقتضاء كى يكون تبادر و ما لم يكن اقتضاء لا يحصل العلم بالوضع ثانيهما انكار اقتضاء الوضع للتبادر وكونه معلوله مبتنيا ذلك على دعاوى (منها) دعوى أن حقيقة الوضع تنزيل اللفظ (الذى هو وجود حقيقى لكيف المسموع) منزلة المعنى بالملازمة وجعل هذا الوجود الحقيقى وجودا تنزيليا للمعنى اعتبارا فمقتضاه صيرورة اللفظ وجودا بالعرض للمعنى خارجا علم به السامع ام لا (ومنها) دعوى ان وجود المعنى و الانتقال اليه ذهنا معلول للعلم بالملازمة الجعلية بين اللفظ و المعنى عند العلم بوجود اللفظ اذ معنى العلم بالملازمة هو العلم بتحقق المعنى عند تحقق اللفظ فالعلم باللفظ ينتج العلم بالمعنى قهرا (ومنها) دعوى أن احد المتلازمين اذا كان تابعا للآخر فى الانتقال فلا بد و ان يكون الآخر ايضا تابعا له فى ذلك وحيث أن وجود اللفظ فى الخارج ليس تابعا لوجود المعنى فى الذهن فوجود المعنى فى الذهن ايضا ليس تابعا لوجود اللفظ فى الخارج و من جميع ذلك اراد استنتاج عدم اقتضاء الوضع بطبعه التبادر فيصح تقرير الدور.

أقول اما جوابه الاول عن مقال صاحب المحجة (قدهما) فهو فى غاية المتانة و اما جوابه الثانى فممنوع لمنع جميع ما ابتنى عليه انكار اقتضاء الوضع للتبادر (اما كون) اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى (فلأنه) لا محصل له بل خلاف حكمة الوضع و المتبادر من اطلاقه اما الاول فلان الغرض من وضع اللفظ كسائر الدوال هو الدلالة على مراد المتكلم كى يتمكن بذلك من تفهيم مقاصده للمخاطب و هو يحصل بجعل الملازمة بين اللفظ و المعنى او بين العلامة و ذيها وكذا سائر الدوال من دون حاجة

فى ذلك الى تنزيل احد الطرفين منزلة الاخر و جعله وجودا بالعرض له بل التنزيل و الجعل هنا مع عدم دخله فى الغرض لغو مستهجن و بالجملة فحكمة الوضع لا تقتضي الا جعل اصل الملازمة و اما كونها على نحو تنزيل اللفظ منزلة المعنى ليكون وجودا له بالعرض و لنفسه بالذات فلا و اما الثانى فلان المتبادر من وضع اللفظ للمعنى جعل اصل الملازمة و الربط بينهما لا كيف الملازمة اى كونها على نحو خاص فتفسير الوضع بذلك تخرص بالغيب عن حال الواضع (و اما كون) وجود المعنى فى الذهن معلولا للعلم بالملازمة عند العلم بوجود اللفظ (فلانه) ايضا لا يرجع الى محصل اذ العلم بالملازمة بين الوجودين يستدعى تحقق طرفيها حتى يتعلق العلم بالملازمة و بعد تحقق المعنى لاحاجة الى تحصيله بسبب العلم بالملازمة بل هو تحصيل للحاصل و ايجاد للموجود و بالجملة فما لم يتصور اللفظ و المعنى لا يحصل العلم بالملازمة بينهما و بعد حصول المعنى فى الذهن و تحققه بالذات لا يحتاج الى علة فى الوجود كى تكون هى العلم بالملازمة او شيئا آخر فوجود المعنى ذهنا و الانتقال اليه لا يعقل كونه معلول العلم بالملازمة بل تصريحه فى طى كلامه بأن العلم باللفظ ينتج العلم بالمعنى قهرا بلحاظ أن الملازمة علم بتحقق المعنى عند تحقق اللفظ يناقض كون الانتقال الى المعنى معلول العلم بالملازمة و يكشف عما ذكرنا من تقدم وجود المعنى ذهنا على العلم بالملازمة لان تحقق اللفظ و المعنى متقدم على تعلق العلم بهما (و اما أن) تبعية احد المتلازمين للاخر فى الانتقال تستلزم تبعية الاخر ايضا له و مقتضاه عدم تبعية وجود المعنى ذهنا لوجود اللفظ اذ لا تبعية فى العكس (فلانه) على اطلاقه غير صحيح ضرورة حصول الانتقال من اللازم الاعم الى ملزومه الاخص من دون عكس .

(فالتحقيق) فى الجواب عن مقال صاحب المحجة (قده) ان المعانى متقررة فى الوعاء العقلانى و الوضع عبارة عن جعل اللفظ حاكيا كاشفا عن تلك المعانى فالملازمة الجعلية انما توجب كاشفية اللفظ و حاكويته عن المعانى الموجودة لا ان العلم بالملازمة يوجد المعانى فالعلم بالحاكى يوجب العلم بالمحكى عنه و ببركته ينكشف الوضع فيصح تقرير الدور بأن العلم بحكاية اللفظ عن المعنى و الانتقال منه اليه موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على حاكوية اللفظ و الانتقال منه الى المعنى لزم الدور و جوابه ما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) مما اسلفناه ٠

(ثانيها)(عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المرتكز عن معنى بمعنى صحة حمله عليه فلا يصح مثلا (الانسان ليس بحيوان ناطق) و يصح (الانسان حيوان ناطق) فان ذلك علامة الحقيقة كما ان صحة سلبه كذلك علامة المجاز سواء كان الحمل بلحاظ الاتحاد المفهومى كما فى المثال فيكون من الحمل الاولى و ام كان بلحاظ الاتحاد المصداقى اى تطبيق الكلى على الفرد كما فى (زيد انسان) فيكون من الحمل الشايع اذ فى الاول تكون صحة الحمل علامة كونه حقيقة المعنى و عدم صحته علامة عدمه و فى الثانى تكون صحة الحمل علامة كونه مصداق المعنى و عدم صحته علامة عدمه حتى فى مورد اطلاق الكلى على الفرد الادعائى اى المجاز فى الاسناد و التصرف فى الامر العقلى الذى اصطلح عليه السكاكى اذ عدم صحة الحمل عليه هذا علامة عدم كونه من مصاديقه و لو بنحو الحقيقة الادعائية نعم قد يجتمع اللحاظان فى مورد فيتغايران من جهة و يتحدان من اخرى كما فى المثال الثانى لاتحاد زيد مع الانسان مصداقا و تغايرهما مفهوما و تقرير الدور مع جوابه المتقدم يأتى فى علامية هذا ايضا (و توضيح) علاميته كما افاده بعض المحققين (قده) ايضا ان الحمل الاولى هو تصور المعنى

و حمل اللفظ (بمعناه الارتكازى) عليه فان وجد من اهل المحاورة صحته او من ارتكازه اذا كان بنفسه من اهل المحاورة كشف ذلك عن ان المعنى المتصور يكون تمام الحقيقة لذاك اللفظ بمفهومه كما فى : الانسان حيوان ناطق : و الا فلا غاية الامر لابد من تجرد الحمل عن القرينة اذ غاية ما يفيده الحمل و الاستعمال اتحاد المعنيين و صحة الاستعمال و كل منهما اعم من الحقيقة اذ يجرى بمؤنة القرينة فى المعنى المجازى ايضا ففى علامية حمل لفظ على معنى و استعماله فيه على كونه معنى حقيقيا لا محيص عن احراز تجرده عن القرينة (فان قلت) المحمول فى الحمل الاولى (كحمل الحد على المحدود) ان كان عين ماهو الموضوع فلا يصح الحمل ضرورة لزوم التغاير بين المحمول و المحمول عليه و ان كان غيره فاين الاتحاد الذى هو ملاك هذا الحمل بخلاف الحمل الشايع فالتغاير من جهة و الاتحاد من اخرى متحققان فيه (قلت) نعم قد اوجب هذا الاشكال انكار الحمل الذاتى تارة و نفى علاميته اخرى و لكنه غير سديد بداهة اتحاد المحمول و المحمول عليه فى الحمل الذاتى مفهوما و مصداقا و تغايرهما اعتبارا بالاجمال و التفصيل و لاريب ان هذا الاعتبار مطابق للواقع و ليس مجرد فرض هو لحاظ الوحدة و الجمع فى طرف الموضوع و لحاظ الكثرة و التفرقة فى طرف المحمول مثلا حقيقة الانسان (بلحاظ انها) معنى بسيط على اجماله جامع لجميع الحظوظ الوجودية المتحققة بنحو النشر فى غيره من انواع الموجودات و مبادى الاجناس و الفصول المشكلة لتلك الانواع من الجماد الى الحيوان بزيادة فاضل النطق (يكون) موضوعا (و بلحاظ تحليلها) عند العقل الى مبدء الجنس و الفصل بل الى غير واحد من مبادى الاجناس و الفصول حسب اختلاف مرتبة التحليل شدة و ضعفا (يكون) محمولاً و كل من الاعتبارين مطابق للواقع

لا يحتاج الى تكلف و لا ينافى تركيبها الاتحادى فى الخارج و هكذا فى سائر اقسام حمل الحد على المحدود (فجواب) المحقق الرشتى (قده) عن الاشكال بتغايرهما اعتباريا فرضيا و ان الموضوع فى المثال مفهوم مسمى الانسان او ما وضع له الانسان فحمل (حيوان ناطق) عليه حمل العام على الخاص من جهة اشارة عنوان الموضوع الى الافراد الخارجية (فيه) وجوه من الايراد منها رجوعه الى انكار الحمل الذاتى لامكان فرض التغاير فى جميع موارد ذلك فيكون من الحمل الشايع لتغاير المفهومين عليهذا و منها استلزامه العلم بالموضوع له قبل الحمل فلا حاجة اليه فى كشف الموضوع له به و منها ان الموضوع فى حمل الحد على المحدود لا بد ان يراد منه الماهية و الهيولا العقلانية ليكون المحمول شرحا لها و ينتج الحمل معرفة الحقيقة النوعية بنحو التفصيل و يكون العلم باتحادهما بحسب الحقيقة النوعية مستلزما للعلم باتحادهما بحسب الحقيقة اللغوية ايضا بل ذلك هو الغرض من هذا الحمل و هذا ينافى اعتبار التغاير على النحو الذى ذكره بخلافه على ماذكرنا مضافا الى ان ذاك الاعتبار تأويل لتصحيح الحمل و ليس جزءا من المحمول عليه ليتحقق التغاير فما اختاره صاحب الكفاية (قده) فى تفسير الحمل الاولى من الفرق بين طرفيه بالاجمال و التفصيل هو الحق الذى لا محيص عنه .

و اما الحمل الشايع فهو على ثلاثة اقسام احدها حمل الكلى على الفرد مثل زيد انسان ثانيها حمل احد الكليين المتساويين فى الصدق و الانطباق على الاخر مثل الضاحك متعجب ثالثها حمل الاعم على الاخص مثل الضاحك متحرك (اما الاول) فملاك صحة الحمل فيه تحقق حصة من الكلى بوجود الفرد خارجا هذا بحسب مقام استعلام الحقيقة و اما بحسب مقام الحمل فالملحوظ فى جانب كل من الموضوع و المحمول هو

اللفظ بما له من المفهوم بمعنى ان يلاحظ الفرد بشراشر وجوده من علل قوامه و جميع مشخصاته و يجعل موضوعا و يلاحظ الكلى بمفهومه العام و يجعل محمولا و ينتج الحمل ان الموضوع مصداق حقيقى لعنوان المحمول (والحاصل) ان مقام الحمل غير مقام استعلام الحقيقة ففى مقام الاستعلام و كشف ماهية الشيء يلاحظ الفرد من حيث المفهوم المنتزع عن علل قوامه مع قطع النظر عن مشخصاته و يلاحظ الكلى من حيث حصته المتقررة فى مرتبة ذات الفرد فيحكم باتحادهما و فى مقام الحمل و تطبيق الكلى على الفرد يلاحظ الفرد من حيث مفهومه المنتزع عن علل قوامه و من حيث مشخصاته جميعا و يلاحظ الكلى من حيث مفهومه العام القابل للانطباق على جميع افراده فيحكم بانطباق الكلى على ذلك الفرد و تحقق حصة منه بوجوده مع صحة الحمل و بعدم الانطباق و عدم تحقق حصة من الكلى بوجوده مع صحة السلب (فتوجيه) المحقق الرشتى (قده) فى هذا القسم من الشايع و ارجاعه الى الحمل الذاتى بدعوى ان الفرد مع قطع النظر عن مشخصاته متحد مع الكلى حقيقة فليس فى البين اثنينية حتى يكون الحمل شايعا (فى غير محله) لما عرفت من أن النظر فى مقام الحمل الى كل من الموضوع و المحمول بمالهما من المفهوم فالتغاير بحاله فتحصل ان الحمل الشايع اذا كان من قبيل الكلى على الفرد فهو علامة للحقيقة كاشف عن الوضع (و اما الثانى و الثالث) اى حمل الكليين المتساويين وحمل الاعم على الاخص فليسا علامة للحقيقة لتغاير المحمول و المحمول عليه فيهما مفهوما و ذاتا و ان اتحدا وجودا لاجل انطباقهما على وجود واحد فى الخارج بمعنى أن مبدء وجود كل من الكليين المتساويين او الاعم و الاخص غير مبدء وجود الاخر فى الخارج و ان كان مجمع الوجودين واحدا بالتركيب الاتحادى هو النوع كالانسان للضاحك و المتعجب او له وللمتحرك

و ليس فى الخارج الا وجود واحد ينتزع منه و يصدق عليه تلك العناوين و لكن الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الضاحك و يترتب عليه آثاره غير الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان المتعجب و يترتب عليه آثاره بحسب الخارج حقيقة وكذا الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان الضاحك و يترتب عليه آثاره غير الحظ الوجودى الذى ينتزع منه عنوان المتحرك و يترتب عليه آثاره حقيقة غاية الامر أن هذه الحظوظ الوجودية اجتمعت فى وجود واحد لا بنحو الانضمام بحيث يمكن انفكاك الوجود المحقق لهذا الحظ عن المحقق لذاك فى عالم التحقق بل يمكن انفكاك مبدء كل من الحظوظ عن الاخر فى مورد تصادقهما بلحاظ الاثار حيث تدل على الموثر فاذا وجد آثار الضاحك غير آثار المتعجب او الناطق و آثار الناطق غير آثار الحيوان او آثار الضاحك غير آثار المتحرك نكشف عن تعدد مبادى هذه الحظوظ حقيقة فى عالم الخارج ويزداد تعدد المبادى وضوحا بعد ملاحظة تحقق ما به الاشتراك فى ضمن الانواع المتعددة غير هذا النوع الذى كان موردا للتصادق فعلا كتحقق المتحرك و الحيوان فى غير الضاحك و الناطق ايضا فيعلم غيرية مبدء المتحرك الموجود بوجود الانسان عن مبدء الناطق بملاحظة تصادقه مع مبدء آخر فى وجود آخر كمبدء الناهق فى وجود الحمار مثلا و هكذا فلما كان الاتحاد فى نفس الوجود دون المفهوم و مبدء الوجود فلا يكشف عن وضع احد اللفظين المشير الى عنوان و حظ وجودى بازاء ما اشتمل عليه اللفظ الاخر بخلاف الكلى و الفرد فلاجل اتحاد مبدء الوجودين فيه يكشف عن الوضع .

نعم يستثنى من الكليين المتساويين وكذا الاعم و الاخص مورد اتحاد مبدء وجود يهما ايضا كما فى حمل الفصل على النوع للاول مثل الانسان ناطق و حمل الجنس على النوع للثانى مثل الانسان حيوان اذ الحظ

الوجود ى الذ ى ينتزع منه عنوان الانسان و يترتب عليه آثاره عين الـحظ الوجود ى الذ ى ينتزع منه عنوان الناطق و يترتب عليه آثاره و كذ ا فـى الانسان بالنسبة الى الحيوان فهذ ا القسم كحمل الكلى على الفـرد من حيث انحصار تغاير المحمول و المحمول عليه بالمفهوم و الا فلا تغايـر بحسب الوجود و مبد ئه و لذ ا يكشف هذ ا الحمل عن الوضع و ان الناطـق موضوع للحقيقة التى وضع لها الانسان و ان حقيقـة الانسان مما ينطبق عليه حقيقة الحيوان حقيقـة من غير تأويل و اما غير الاقسام المذكورة كما اذ ا كانت النسبة بين الكليين عموما من وجه فالحمل فيها لا يخلو من احد وجهيـن اما شايع يتغاير مبد ء الوجود ين فيه حقيقة و اما يتحد مبد ئهمـا فيه فالثانى يكشف عن الوضع د ون الاول مثل الجسم ابيض اذ كل مـا بالعرض لابد و ان ينتهى الى ما بالذ ات فمفـاد هذ ا الحمل تقررحصة من الابيض فى مرتبة ذ ات الجسم و الغرض من الحمل هو الاشارة الـى هذ ا التقرر هذ ا كله فى الحمل الشايع و اما السلب فهو على قسميـن اذ المحمول و المحمول عليه ان تغايرا وجود ا و ذ اتا علاوة عن التغايرالمفهو مى فالسلب فيه علامة للمجازية مثل الانسان ليس بشجر و الا فلا يـكـون السلب علامة للمجازية كقولك الجزئى ليس بجزئى بل كلى فان الـجزئى بعنوانه صاد ق على جميع مصاد يق الجزئى فهو بهذ ا اللحاظ كلى ويصح السلب و مع ذ لك لا يكشف عن المجازية لاتحاد مفهومى الموضوع والمحمول فى هذ ه القضيـة ٠

نعم (ما افاد ه) المحقق المذكور فى طى كلامه من ان نفس الحمل و السلب علامة للحقيقـة و المجاز د ون صحتهـما بدعوى ان الصحة بمعنى القابلية و الاستعد اد للحمل او السلب لابد فى احرازها من العلم بهـا خارجا من قبل تنصيص اهل اللسان بذ لك او التباد ر او الحمل المفيـد

لذلك فتخرج عن كونها علامة ابتدائية بخلاف نفس الحمل او السلب خارجا مجردا عن القرنية فيدل الاول على الاتحاد و الثانى على المغايرة بالاستقلال من غير حاجة الى شيء آخر فيكون كل علامة ابتدائية و كذا لا يكون عدم الحمل علامة للمجاز اذ عدم الحمل ليس عند العرف شيئا محققا فى الخارج كى يكون علامة و لوكان بمعنى عدم صحته عند العرف لم يكن علامة ابتدائية على ما عرفت (لا يخلو عن مناقشة) لان مراد القوم من الصحة ليس هو القابلية و الاستعداد حتى يشكل بتوقفه على العلم بذلك من الخارج و خروجه بذلك عن العلامية الابتدائية بل المراد عدم اباء العقل والوجدان عن الحمل و السلب خارجا فتحقق الحمل و السلب عليهذا يساوق صحتهما و ملازم لها و بمجرد التحقق ينكشف الصحة و عدمها فتكون علامة ابتدائية بلا احتياج الى شيء آخر .

(ثالثها) الاطراد بمعنى كثرة استعمال اللفظ فيما يسانخ المستعمل فيه فى الحقيقة النوعية من حيث المعنى اى ماهية المعنى وتمام المدلول للفظ مجردا عن العوارض التى هى تسبب المجاز وتكون مصححات للاستعمال المجازى اى العلائق فانه علامة للحقيقة و عدمه علامة للمجاز لان العلائق عبارة عما تربط المعنى الحقيقى بالمعنى المجازى و من البديهى خروج العلاقة عن قوام ذيها و حيث انها رابطة بين الطرفين فهى خارجة عن حقيقتهما فلا يجرى الاطراد فى المجاز ضرورة عدم تسانخ المعنى المجازى بنفسه مع المعنى الحقيقى المستعمل فيه اللفظ فى الحقيقة النوعية و المفروض خروج العلاقة المصححة للمجاز عن حقيقة المعنى فلا تسانخ بين المعنيين حتى مع انضمام العلاقة و ينحصر الاطراد بالمعنى الحقيقى و لا يحتاج الى زيادة قيد من غير تأويل فيكون علامة ابتدائية و لا يتطرق اليه تقرير الدور اصلا ثم انه فسر الاطراد فى كلمات

القوم كالمحقق النراقى و صاحبى القوانين و الفصول قدس الله اسرارهم و غيرهم بنفس تكرر الاستعمال و شيوعه اما النراقى (قده) فقال ما حاصله انه عبارة عن شيوع استعمال لفظ باعتبار معنى فى مشابه المستعمل فيه مثل لفظة رجل المستعمل فى زيد فشيوع استعماله فى افراد ما يقابل المرئة يقال انه مطرد فيه و من ذلك يستكشف وضعه للحقيقة المقابلة للمرئة كما ان عدم الاطراد فى مثله لو تحقق فهو علامة لعدم الوضع و اما صاحب القوانين (قده) فقال فى مقام اثبات الوضع النوعى لعلائق المجاز و الاشكال من جهة فى علامية الاطراد مايدل على ذلك ٠

و اما صاحب الفصول (قده) فقال ما حاصله بتحرير منا ان الاطراد الذى عد من علامات الحقيقة هو شيوع استعمال لفظ باعتبار معنى فيما يشابه المستعمل فيه من غير تأويل سواء كان الوضع و الموضوع له عامين مثل رجل حيث يصح اطلاقه على زيد و ما يشابهه من جهة اشتراكهما فى الحقيقة المقابلة للمرئة بلا حاجة فى هذا الاطلاق الى تكلف تأويل فصحة الاطلاق الكذائى و شيوعه فى كل مورد تحققت تلك الحقيقة يكشف عن وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى الكلى اعنى ما يقابل المرئة اوكان الوضع عاما و الموضوع له خاصا مثل هذا حيث يصح استعماله فى خصوص زيد و ما يشابهه فى كونه من الفرد المذكر المشار اليه من غير حاجة الى تكلف تأويل فى هذا الاستعمال فصحة الاستعمال الكذائى و شيوعه فى خصوص كل فرد من افراد المذكر المشار اليه يكشف عن وضع ذلك اللفظ لتلك الافراد و زيادة قيد من غير تأويل انما هى للاحتراز عن استعمال لفظ الكلى و ارادة لوازم المعنى ايضا كاستعمال الانسان فى خصوص زيدا وغيره من افراده بأن تكون خصوصيات الافراد ملحوظة فى المستعمل فيه اذ لاريب أن هذا الاستعمال يكون مع تكلف التأويل

وعلاقه المجاز بخلاف اطلاق الانسان على تلك الافراد من جهة التطبيق فانه يكون على وجه الحقيقة و بلا تأويل فشيوع الاستعمال بلا تأويل فى الثانى علامة للحقيقة كما ان عدم شيوعه كذلك فى الاول علامة للمجاز و السر فى ذلك ان العلائق محدودة قاصرة عن الاقتران بالاستعمال عند كثرته و شيوعه فنفس كثرة الاستعمال و تكرره تكشف عن خلوه عن العلاقة المصححة له اذ لاتبلغ العلائق حد الكثرة كما ان نفس عدم التكرر والشيوع يكشف عن اقتران الاستعمال باحدى العلائق ولو لم تكن مقالية اذ لو لا الاقتران لبلغ استعماله حد الكثرة (غاية الامر ان) علامية الاطراد ـ للحقيقة ليست على نحو الايجاب الكلى حتى يشكل بأن صحة اطلاق اللفظ باعتبار معنى كلى على فرد لابد فيها من سبق علم وجدانى و إرتكاز اجمالى بكون ذلك المعنى الكلى حقيقيا للفظه حتى يكون عليه مدار التطبيق و تصحيح اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى على الافراد وبعد هذا العلم لاحاجة الى الاطراد فى حصول العلم بالوضع فانه تحصيل للحاصل مثل وضع لفظ الماء للقدر الجامع بين المياه الصافية فانه معلوم بالوجدان فلا يحتاج فى اثباته الى الاطراد (بل العلامية) انما هى على نحو الايجاب الجزئى بمعنى ان صحة اطلاق الماء مثلا (باعتبار القدر الجامع بين المياه الصافية اى الجسم السيال) على المياه الكدرة من غير حاجة الى تكلف تأويل فى هذا الاطلاق يكشف عن وضع ذلك اللفظ على مايسع كلا النوعين وبالجملة فالاطراد حينئذ يكشف عن سعة دائرة المعنى وعدمه يكشف عن عدمها فعلاميته انما هى بالنسبة الى الموارد المشكوكة اما لكشف سعة دائرة المعنى فى حدنفسه مع قطع النظر عن تطبيقه على الافراد و اما لكشف فردية ماشك فى فرد يتهلمانع خارجى بعد العلم بمقدار سعة دائرة المعنى (لايقال) صحة الاطراد

عليهذا موقوفة على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على الاطراد لزم الدور (لانا نقول) صحة الاطراد تتوقف على العلم الوجدانى والارتكاز الاجمالى بالوضع و العلم التفصيلى به يتوقف على الاطراد فلادور انتهى.

هذه كلمات اهل الفن و ملخص المستفاد من المجموع ان صحة استعمال لفظ و شيوعه فى مصاديق مشتركة مع المستعمل فيه فى حقيقته التى لاجلها يصح انطباق اللفظ عليه عبارة عن الاطراد فلفظ رجل حيث يستعمل فى زيد و فى افراد مشتركة معه فى حقيقة ما يقابل المرئة يقال انه مطرد فى ذلك المعنى بخلاف اسناد السؤال الى القرية فى قوله تعالى : و اسئلوا القرية التى كنا فيها : فحيث لا يجوز استعماله واسناده الى افراد مشتركة مع القرية فى علل قوامها كالبساط و نحوه مماليس له شعور لكنه محل لذى الشعور يقال انه غير مطرد فى ذلك المعنى اما صحة الاستعمال فى القرية فانما هى لوجود وصف فيها زائدا على علاقة الحال و المحل غير موجود فى غير القرية من البساط و نحوه و هو وفور ذوى الشعور فيها و الاطراد بهذا المعنى و ان كان لا يجرى فى المعانى المجازية بانواع العلائق كعلاقة الحال و المحل فى مثال القرية اذ لم يطرد الاستعمال فى نحو البساط مع تحقق هذه العلاقة فيه وكذا غيرها من اكثر العلائق الا ان ظاهر كلماتهم عموم التشابه للوصف الخارج عن الذات كالشجاعة فى الرجل الشجاع مع الاسد و هو كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) يجرى فى بعض المجازات ببعض العلائق كعلاقة المشابهة فى استعمال لفظ الاسد فى الرجل الشجاع فى قولك :زيد اسد فحيث يجوز استعماله فى جميع المصاديق المشتركة معه فيما لاجله يصح انطباق لفظ الاسد عليه اعنى وصف الشجاعة فهو مطرد فى ذلك المعنى توأما مع العلاقة المصححة للمجاز و حيث لا يجوز استعماله فى مصاديق

مشتركه معه فى حقيقة الرجلية كالرجل الجبان فهو غير مطرد فى المعنى خاليا عن العلاقة و بعد ماتحقق الاطراد فى كل من الحقيقة و المجاز فلا يكون علامة للحقيقة اذ الاعم لا يدل على الاخص بل لا بد من زيادة قيد بغير تأويل فيأتى اشكال الدور فى علاميته من توقف احراز كونه بلا تأويل على العلم بالوضع و توقف العلم بالوضع على تحقق ذلك الاطراد و لا يندفع بالاجمال و التفصيل لانه رجوع الى احراز الوضع بالتبادر وخروج عن علامية الاطراد بالاستقلال فتدبر ٠

و من ذلك تبين ان ماذكره بعض الاعاظم (ره) من تفسير الاطراد بأنه لاثبات استناد الانفهام الى نفس اللفظ دون القرينة انما هو شرط للتبادر كما صرح به القوم من ان التبادر لا بد وان يكون حاقيا بمعنى استناد الانسباق الى نفس اللفظ دون القرينة و ليس قسيما للتبادر كى يسمى بالاطراد كما ان ما استنتجه من ذلك التفسير من اندفاع اشكال الدور فيه ايضا بالاجمال و التفصيل كاخويه من التبادر وعدم صحة السلب سلب بانتفاء الموضوع بل الاطراد الذى يكون قسيما للتبادر فى اصطلاح القوم معناه ما تقدم و قد عرفت عدم اندفاع اشكال الدور فيه بذلك الاان يكون ذلك منه اصطلاحا جديدا فى معنى الاطراد فيخرج عن محل النزاع مضافا الى عدم صحة جعله عليهذا قسيما للتبادر كما تبين ان ماذكره ـ بعض المحققين (قده) من حصر الاطراد باطلاق الكلى عند ارادة تطبيقه على الفرد و نفيه عن مجرد تكرر الاستعمال و شيوعه ليس فى محله لانه خلاف تصريح اهل الفن بكونه معنى الاطراد كما ان حاصل ما افاده (قده) هو كون علامية الاطراد على نحو الايجاب الجزئى و هذا عين ما افاده صاحب الفصول (قده) فليس من تقييد علامية الاطراد بذلك فى شيء (نعم) قدعرفت حل عويصة الدور بما اسلفناه فى

بيان علامية الاطراد و حاصله ان التسانخ المعتبر فى مورد الاطراد بين المعنى مع المستعمل فيه ليس هو مطلق التشابه و لو فى وصف خارج عن حقيقة المعنى كالشجاعة بل هو التسانخ فى الحقيقة النوعية (اى تمام ماهية المعنى) مجردا عن العلائق الرابطة بين المعنى الحقيقى و المجازى و ذلك غير متحقق فى شيىء من المعانى المجازية بشيىء من العلائق حتى تشابه الرجل[٧] زيادة قيد كى يتطرق اليه اشكال الدور و نحتاج فى دفعه الى التمسك بذيل الاجمال و التفصيل حتى يتوجه عليه ايراد صاحب الكفاية (قده) من رجوعه الى احراز الوضع بالتبادر فتدبر ٠

ثم انه يظهر من بعض الاعاظم (ره) انه لا ثمرة للنزاع فى علائم الحقيقة و المجاز لان موضوع الحجية هو الظهور و لا حاجة فيه الى تميز الحقيقة عن المجاز نعم لو كنا نقول بحجية الظواهر من باب التعبد لكان يثمر النزاع فيما اذا تردد المعنى بين كونه حقيقيا وضع له اللفظ او مجازيا لوجود ما يحتمل القرينية فى الكلام المانع عن انعقاد الظهور الفعلى له حيث كنا نتمسك لدفع الاحتمال باصالة الحقيقة و نحرز المعنى الحقيقى باحدى العلائم لكنا نقول بحجية مطلق الظهور استند الى اللفظ او الى القرينة فأصالة الظهور محكمة ابدا بلا حاجة الى العلائم (وفيه) انه قد يقع الشك فى تحقق ما هو الموضوع للحجية كما فى الموارد المشكوكة صدقا او مصداقا كجلاب مسلوب الطعم او الرائحة حيث يشك فى صدق الجلاب عليه من جهة الشك فى سعة مفهوم الماء بحيث يشمله و كماء السيل حيث يشك فى كونه من مصاديق الجسم السيال او صدق مفهومه عليه ففى امثال تلك الموارد نستكشف ما هو الظاهر ببركة احدى علامات الحقيقة (و بالجملة) فقد يختفى ما هو الظاهر

[٧] [illegible] لا [illegible] وصفا الشجاع كما هو واضح فطبعا ينحصر الاطراد بالمعنى الحقيقى ولا محتاج الى

فى الظهور الاطلاقى لاجل طرو بعض الموانع فلا بد فى تشخيصه وكشفه حينئذ من التمسك بتلك العلامات لا ان التمسك بها يصيرغير الظاهر ظاهرا و الحاصل انا لا تنكر اصل المبنى و هو ان صغرى باب الحجية هو الظهور على ما سيتّضح لك فى محله انشاء الله بل الكلام انما هو فى الابتناء أعنى استلزام ذلك المبنى عدم الحاجة الى علامات الحقيقة و المجاز فنقول انه على اطلاقه غير صحيح ضرورة الاحتياج الى تلك العلامات فى كشف ما هو الظاهر فى موارد الشك فى الظهور الاطلاقى لطرو بعض الموانع صدقا اومصداقا (نعم) يبقى شيىء و هوان البحث عن علائم الحقيقة و المجاز فى الاصول عليهذا استطرادى اذ لا تقع بلا واسطة فى طريق الاستنباط بل بواسطة توقف تعيين الظاهر عليهافى الموارد المشكوكة (لكن) حله ما تقدم عند البحث عن موضوع العلم بالنسبة الى نظائره كمبحث المشتق و بعض المباحث الاخر من علم الاصول من ان وجه تأصلها بالبحث فى هذا العلم و تعلق الغرض بهابالاستقلال انما هوعدم التعرض لها فى علم آخر مع كونها دخيلة فى مقصد الاصولى

(الامر الثامن) من المقدمة فى تعارض الاحوال الخمسة اى ـ التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الاضمار او السبعة على قول بعضهم على ما يأتى و لاكلام كما لا اشكال لدى احد فى انه لا يجوز صرف اللفظ عن المعنى الحقيقى الى احدها لدى الدوران بينهما الا بقرينة انما الكلام فى الدوران بين غير المعنى الحقيقى و قد ذكر جمع من قدماء الاصوليين لترجيح بعضها على بعض وجوها فذهب جمع من المحققين كصاحب الكفاية (قده) وغيره الى أن تلك الوجوه مجرد استحسانات لاترّجع الى اصول عقلائية فلا ترجيح لبعض تلك الاحوال على بعض لكن بعض الاساطين (بعد ما فرض) التعارض بين المعنى الحقيقى مع كل

واحد منها و فرض التعارض بين احوال آخر كالاطلاق و التقييد و الاستخدام وعدمه و فرض مورد تعاقب حادثين هما حدوث النقل و وقوع الاستعمال بصوره من الجهل بتاريخ احدهما و العلم بالاخر او الجهل بتاريخ كليهما (اختار) التفصيل فى ترجيح بعضها على بعض و اعترض بذلك على من نفى الترجيح مطلقا كصاحب الكفاية (قده) او تجاوزعن مقدار ترجيحه (و التحقيق) وفاقا لظاهر صاحب الكفاية (قده) وغيره من الاصوليين ان محل الكلام فى باب تعارض الاحوال هو ما إذا علم اجمالا بطروّ أحد حالين أو حالات خمسة او سبعة على لفظ باعتبار معناه الحقيقى الاولى لوجود قرينة صارفة عن ارادة ما وضع له اللّفظ و دار الامر بين حمله على واحد معين من الحالين او الاحوال وان ترجيح احد الطرفين او اطراف الترديد هل يمكن بمرجح داخلى او خارجى ام لا فوضع اللفظ بازاء معنى امر مفروغ عنه فى جميع الصور و ليس المعنى الحقيقى الاولى من الاحوال الطارية المتنازع فى تعيين احدها بمرجح كى يكون محل الكلام دوران اللفظ العارى عن الوضع بين الاحوال التى منها وضعه للمعنى بل اعتبار الوضع مما لابد منه و اما تقديم المعنى الحقيقى على غيره لدى الدوران بينه و بين احد الاحوال فالمراد به انما هو بيان اصالة الحقيقة و ان بناء العقلاء فى محاوراتهم على حمل اللفظ على ما وضع له ما لم يعلم خلافه بقرينه بمعنى أن الوضع يقتضى استعمال اللفظ فيما وضع له فمالم يعلم بوجود مانع صارف عن هذا الاقتضاء لا يرفع اليد عنه كما هو بنائهم فى جميع موارد المقتضى و المانع لا ان المراد بذلك عد الوضع فى عداد الاحوال الطارية و تقديمه على سائر الاحوال لدى الدوران و لذا سميت القرينة صارفة عن المعنى الحقيقى لا معينة للوضع كاشفة عن طروه على اللفظ فاذا علم استعمال لفظ موضوع و لم

يعلم المستعمل فيه فاصالة الحقيقة بالمعنى الذى ذكرنا تكون معينة له و ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقى الذى نعلم بوضع اللفظ له و اذا علم المستعمل فيه ايضا و لم يعلم كونه مما وضع له اللفظ فعلى مذهب السيد (ره) من ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة اصالة الحقيقة تكون معينة إما للاشتراك اللفظى ان علمنا بوضع اللفظ بازاء معنى مباين للمستعمل فيه ايضا و اما للاشتراك المعنوى ان علمنا بكون المستعمل فيه احد مصاديق معنى كلى جامع بينه و بين غيره و على مذهب جل الاصوليين او كلهم عدا السيد (ره) من ان الاستعمال اعم من الحقيقة يكون اللفظ مجملا لابد فى تعيين المستعمل فيه من قرينة خارجية (فظهر) ان المعنى الحقيقى على اى تقدير خارج عن الاحوال الطارية المتنازع فيها و أنَّ عَدَّه منها كما صنعه بعض الاساطين (ره) فى غير محله ٠

و اما الاطلاق و التقييد فهما ايضا خارجان عن حريم النزاع فى باب تعارض الاحوال كما يشهد به مراجعة كلماتهم و ذلك لان محل النزاع فى الدوران بين الاطلاق و التقييد انما هو بحسب المراد الجدى بعد كون المراد الاستعمالى هو الاطلاق و معلوم ان تفهيم المراد الجدى فى عالم الاثبات انما هو بزيادة لفظ دال على القيد عند ارادة المقيد و ان الاستعمال فى كل منهما حينئذ يكون على نحو الحقيقة ضرورة تعدد الدال و المدلول فيخرج عن حريم النزاع و لذا لم يقل احد من الاصوليين بأن التقييد مجاز و اما عد التخصيص فى عداد الاحوال الطارية على اللفظ باعتبار معناه الحقيقى فلانه مجاز عند قدماء الاصوليين و اما الدوران بحسب المراد الاستعمالى فهو من قبيل الدوران بين الحقيقة و المجاز ضرورة ان استعمال المطلق فى المقيد مجاز و قد عرفت خروج ذلك عن محل النزاع و ان الحمل على المعنى الحقيقى اخذ بمقتضى الوضع

ما لم يثبت المانع وعليه فاصالة عدم التقييد انما هى لدفع المانع عن حمل اللفظ على الاطلاق (و بالجملة) فاصالة الاطلاق مساوقة مع اصالة الحقيقة بناءاً على ما اخترناه و سيجيئى فى محله انشاء الله من عدم حاجة فى الاخذ بالاطلاق الى جريان مقدمات الحكمة و انما المعنى بطبعه الاولى يشمل جميع ما يمكن انطباقه معه من الافراد و يسرى فى جميع مصاديق تلك الطبيعة و انما تتضيق دائرة المعنى باضافة قيد اليه فكلما ازدادت القيود زادت دائرة المعنى ضيقاً وكلما قلت زادت سعته فما لم يكن هناك ما يصرف اللفظ عن معناه الحقيقى فهو باق على اطلاقه و شموله نعم زيادة الدال بزيادة القيد توجب ضيق دائرة المعنى ولا توجب المجاز فى الكلام ضرورة استعمال كل من لفظى المطلق و القيد فى معناه الحقيقى الاولى و اما قرينة المجاز فحيث تصرف اللفظ عن معناه الاولى فلا يتأتى فيها تعدد الدال و المدلول اذا كانت مقالية اذ التعدد انما هو مع بقاء المدلول الاولى (فظهر) ان الاطلاق و التقييد ليسا من الحالات الطارية على اللفظ باعتبار معناه الحقيقى لا بحسب المراد الجدى اذ هما مما وضع له اللفظ اولا و لا بحسب المراد الاستعمالى اذ هما من قبيل الدوران بين الحقيقة و المجاز فلا ربط لهما بالمقام فعدهما من ذلك كما صنعه بعض الاساطين (ره) فى غير محله ٠

و اما النقل فان كان الشك فى اصل حدوثه فالامر دائر بين استعمال اللفظ بمقتضى الوضع الاولى فى معناه الحقيقى الاولى و بين استعماله فى غير ذاك المعنى بوضع جديد وجعل اقتضاء آخر لذلك اللفظ بعد تحقق مانع عن اقتضاء الوضع الاول و اصالة عدم النقل فى هذه الصورة تدفع المانع المحتمل عن اقتضاء الوضع الاول استعمال اللفظ فيما وضع له اولا فتكون اصالة الحقيقة سليمة عن المعارض و هذا ليس من تعارض

الاحوال الطارية على اللفظ بعد ما لم يرد منه المعنى الحقيقى و منه انقدح حال مورد العلم بزمان الاستعمال و الجهل بزمان النقل و انه ايضا ليس من تعارض الاحوال لان اصالة عدم النقل فى هذه الصورة تدفع المانع عن كون الاستعمال بمقتضى الوضع الاولى و تبقى اصالة الحقيقة سليمة عن المعارض و اما الجهل بتاريخ كليهما فهو من موارد العلم الاجمالى المانع بنفسه عن اقتضاء جريان الاصل فى اطرافه لما حققناه فى محله من ان مسئلة تعاقب الحادثين من صغريات العلم الاجمالى فعدم جريان الاصل فى جانب النقل ليس مستندا الى عدم احراز قيد الموضوع اى الاستعمال اذ يكفى لاحرازه بحيث يصح جريان الاصل فى قيده الاخر امكان الاشارة الاجمالية اليه كما التزم بمثله بعض الاساطين (ره) فى تصحيح جريان قاعدة الفراغ عند الشك فى جهة القبلة (كما اذا صلى الى الجهات ثم علم بوجود خلل فى احدى تلك الصلوات فان اجراء القاعدة فى الصلوة الواقعة الى ماليس بقبلة بحسب الواقع لا يترتب عليه اثر شرعى و ما وقعت الى القبلة بحسب الواقع غير معين حتى تجرى فيه القاعدة) فصحح ذلك بامكان الاشارة الاجمالية الى الصلاة الواقعة الى القبلة بحسب الواقع و اجراء القاعدة فيها و ان لم يعلم مكانها بالخصوص فيقال ان تلك الصلاة المعلومة فى البين المشكوك وقوع الخلل فيها الاصل فراغ الذمة عنها و عدم وقوع خلل فيها فنقول فيما نحن فيه ايضا ان ذلك الاستعمال المعلوم فى البين المشكوك وقوع النقل قبله الاصل عدم تحقق النقل قبله فيثبت تأخره عن الاستعمال لان مثبتات الاصول اللفظية حجة و لا يضر به عدم العلم بزمان الاستعمال بعد العلم باصل وجوده فى البين كما كان لا يضر عدم العلم بمكان القبلة الواقع اليها الصلاة بعد العلم بأصل وجودها فلولا وجود العلم الاجمالى

فى تعاقب الحادثين المانع عن اقتضاء جريان الاصل لما كان لاجراء اصاله عدم النقل مانع فيخرج مورد الجهل بتاريخ كليهما ايضا عن تعارض الاحوال فما صنعه بعض الاساطين (ره) من ادخاله فيه فى غير محله و كذا تطويل الكلام فى ترجيح بعض ما ذكر على بعض ٠

و انما ينحصر محل النزاع بدوران الامر بين حالتين لم تكن احديهما الحقيقة كالدوران بين الاشتراك و المجاز او بين غيرهما من الاحوال ـ الطارية بعد عدم ارادة المعنى الحقيقى و لا ترجيح لاحد الاصول الجارية فى هذه الاحوال على الجارى فى الاخر كاصالة عدم الاشتراك او النقل اذا دار الامر بينهما و بين المجاز مثلا فلا يمكن تقديم احدهما على المجاز بذلك الاصل فلفظ النكاح فى قوله تعالى : و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم : مثلا ان ثبت فيه الاشتراك اى وضعه للوطى علاوة عن الوضع للعقد فحمل : نكح : على احد المعنيين يحتاج الى قرينة معينة و الا كان مقتضى اصالة الحقيقة حمله على العقد فالقائل بنفى الاشتراك بالاصل فى مثله لابد ان يلتزم بحرمة معقودة الاب للابن و لو لم تكن مدخولة بل و مع فساد العقد بناءا على قول الاعمى و لا اظنه يلتزم بذلك و حله ان الاصول الجارية فى غير المعنى الحقيقى الاولى كالاشتراك و المجاز و النقل وغيرها كلها اصول عقلائية لفظية جارية فى حد نفسها بلا ترجيح لاحدها على غيره فتتساقط الاصول بالمعارضة لدى الدوران بين اثنين او اكثر منها اذ الاصل يجرى فى كل طرف لو خلى و طبعه فلا بد فى كشف المراد من الاعتماد على الظهور العرفى و لو لاجل الاكتناف بالقرينة حالية اومقالية اوغيرهما فيحمل المنكوحة فى الاية على المعقودة بالعقد الصحيح بقرينة خارجية من اجماع و نحوه (فتلخص) من جميع ما ذكرنا ان الحق وفاقا لصاحب الكفاية (ره) ان ما ذكروه لترجيح بعض الاصول على بعض لا يخرج

عن الاستحسان فلا يثبت به المراد و المتبع انما هو الظهور اينما حصل و كيفما تحقق فتدبر جيدا •

(الامر التاسع) من المقدمة فى ان الفاظ العبادات والمهيات المخترعة للشارع من الصلاة و الصيام وغيرهما و اسماء المعاملات هل نقلت عن معانيها اللغوية الى هذه بوضع جديد من الشارع حتى يحمل عليها الالفاظ المستعملة فى لسان الشرع بلا احتياج الى قرينة صارفة عن معانيها اللغوية ام لا حتى تحمل على معانيها اللغوية الا مع قيام قرينة صارفة عنها و ان امكن الخدشة فى هذه الثمرة كما يأتى تحقيق حالها فى آخر البحث انشاء الله •

و كيف كان فربما يقال كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) بان النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو فى التسمية و ان للشارع الفاظا جديدة لهذه المعانى المركبة قد سماها بها او ان التسمية بها كانت معهودة من غيره فامضاها و استعمل تلك الالفاظ فى مراداته مجازا بالقرينة فلا ربط لها حينئذ بالمقام و لكن يدفعه ان النزاع فى الحقيقة الشرعية كما يستفاد من ظواهر كلمات القوم فى عنوان الباب انما هو فى انه هل ثبتت مهيات مخترعة للشارع كى تختص بالالفاظ المستعملة فيها فى لسان الشارع بسبب وضع جديد من قبله حيث لم تكن تلك المعانى معهودة حتى يوضع لها لفظ فى غير الشرع ام لم تثبت بل المهيات كانت معهودة قبل الشرع كى ينتفى موضوع الوضع الجديد فليس محل النزاع مجرد التسمية بل كونه ذلك فحسب يستلزم احد امرين على سبيل منع الخلو لا يمكن الالتزام بشيئ منهما اذ الجمع بين تعهد المعانى و تجدد التسمية لا يتصور الا بأن تكون المعانى معهودة من دون لفظ سميت به فتسمى فى لسان الشرع بالفاظ خاصة صادرة منه او بأن تكون معهودة مسماة بالفاظ خاصة من غير

الشرع فتلك الالفاظ تتبدل فى لسان الشرع الى الفاظ اخر اما الاول فهو غير معقول مناقض للمعهودية ضرورة ان طريق القاء تلك المعانى الى ذهن العرف منحصر بجعلها فى قالب الالفاظ و اما الثانى فهو مستبعد جدا لو لم ندع القطع بخلافه كيف و محاورات الشرع على طبق محاورات العرف و تفهيم متاصده موقوف على تأدية مراداته بالفاظ متداولة بينهم غاية الامر لا بد فى افادة الخصوصيات المزيدة من قبله و اثبات ان تلك المعانى مطلوبة مكتنفة بهذه الخصوصيات من نصب دليل هو بيان ماهياتها باجزائها و شرائطها بفعل او قول كما هو الموجود فى الاخبار البيانية فان الاستعمالات الشرعية مسوقه اما لبيان جهة الوضع او التكليف و لذا نقول بان مقام الشارعية قرينة دائمية على مراداته الاستعمالية و ان المعانى العرفية هى الجامع بين الحقايق المختلفة بحسب الشرايع المتعددة و الخصوصيات المزيد فى كل شريعة انما هى من قبيل محققات الكلى و مصاديق الطبيعى فهى غير دخيلة فى الموضوع له كما زعمه هذا القائل بل فى المطلوب كما يأتى تفصيله و مما ذكرنا ظهر ان التعبير عن الحقايق الشرعية كالحج و نحوه بغير هذه الالفاظ فى غير هذه الشريعة لا يوجب اشكالا فى المقام كما زعمه بعض الاساطين (ره) حيث عرفت ان النزاع فى اشتراك نفس الحقائق بين الملل و الشرايع لتكون الفاظها على تقدير تغايرها مترادفة او عدم الاشتراك كى لا تكون كذلك و ليس فى الاشتراك فى مجرد الالفاظ او عدمه نزاع ٠

و بعد ذلك نقول قد تصدى صاحب الكفاية (قده) لاثبات النقل على تقدير دون آخر و ان كان مرجعه الى انكار اصل النقل و حاصل ما افاده فى المقام بتحرير منا مطالب خمسة (احدها) ان الوضع التعيينى كما يتحقق بالقول و هو تصريح الواضع به كذلك يتحقق بالفعل كاستعمال

اللفظ في غير معناه الاولى من دون قرينة صارفة عنه مع قصده بنفس هذا الاستعمال انشاء الوضع و اثبات المرآتية لذاك اللفظ بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بقرينة مفهمة لذلك فصانع الساعة مثلا يشير الى عقربة الساعة ويقول : جئنى بالعقربة : او يقول : هذه عقربة : حيث انه استعمل لفظ العقربة لافادة معناه الى المخاطب و بنفس هذا الاستعمال المقترن بقرينة هى الاشارة اثبت جعل لفظ العقربة بازاء العقربة و مثل ذلك غير عزيز و الفرق بين هذه القرينة مع قرينة المجاز واضح فان قرينة المجاز مانعة عن مقتضى الوضع اى استعمال اللفظ فيما وضع له و كاشفة عن ارادة غيره و هذه القرينة مثبتة لاقتضاء آخر و كاشفة عن صيرورة اللفظ حاكيا عن معنى آخر ايضا ففى هذا الاستعمال لحاظان ارادة المستعمل فيه و جعل اللفظ مرآة له و لا بأس بكون هذا الاستعمال وسطا بين الحقيقى و المجازى اذ هو غير خال عن القرينة فيشبه المجاز لكن قرينته ليست صارفة عن المعنى الحقيقى مانعة عن اقتضاء الوضع الاولى فيشبه الحقيقة و لا دليل على حصر الاستعمال فى النحوين و كونهما من الضدين لا ثالث لهما كما عرفت نظيره فى استعمال اللفظ و ارادة شخصه او صنفه (ثانيها) ان ثبوت الحقيقة الشرعية و وضع الالفاظ للمهيات المخترعة و نحوها فى لسان الشرع يمكن ثبوتا ان يكون من قبيل القسم الثانى اى المتحقق بنفس الاستعمال بلا حاجة الى تصريح الشارع بوضعه حتى يشكل بأنه لو وقع لكان مضبوطا فى التواريخ معروفا بين اهل الشرع لتوفر الدواعى على ضبطه و نقله و حيث ليس فليس و اما اثباتا فيدل على كون الوضع من هذا القسم تبادر هذه المعانى عن الالفاظ فى محاورات الشارع ثم انه أيد كون الوضع فى المهيات من هذا القبيل بعدم علاقة مصححة للمجاز بين هذه المعانى و بين المعانى اللغوية اذ ليس بين الصلاة و

الدعاء مثلا مجوزة (علاقة) للاستعمال عداما ربما يتوهم من علاقة الجزء و الكل لاشتمال الصلاة على الدعاء و لكنه بمجرده لا يكفى لتحقق مثل هذه العلاقة ٠

(ثالثها) انه لا موقع للنزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية بقسميه (التعييني و التعيني) بناءا على أن ماهيات العبادات ليست مستحدثة فى الشرع كما ربما يظهر من بعض الايات كقوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم : و قوله تعالى : و اوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حيا : و قوله : إنى نذرت للرحمن صوما : و نحو ذلك اذ ظاهرها تحقق هذه المهيات فى الشرايع السابقة ايضا غاية الامر زيادة بعض الاجزاء و الشرائط اليها فى شرعنا : فهى حقايق لغوية و اختلافها بحسب الشرايع انما هو كاختلاف الماهية بحسب المصاديق و المحققات كزيد و عمرو بالنسبة الى حقيقة الانسان بل و كاختلاف تلك الماهيات بالنسبة الى الحالات فى شرعنا من السفروالحضر و الصحة و المرض و ذلك لان ثبوت الحقيقة الشرعية عليهذا سلب بانتفاء الموضوع فأدلة المثبتين و لو كانت فى نفسها سليمة عن النقض و الابرام لا تجدى شيئا و اما بعد الغض عن هذا البناء و تسليم كون المهيات مستحدثة فى شرعنا فالانصاف ان دعوى الثبوت بالوضع التعييني المتقدم ليست بمجازفة كما ان انكاره و لو بنحو الوضع التعيني الحاصل من كثرة استعمالها فيها فى لسان الشرع و لسان تابعيه فى زمنه مجازفة و خلاف الانصاف و ان كان لمنع حصوله فى خصوص لسانه وجه ربما يمكن الخدشة فيه بعدم انفكاكه عن لسان تابعيه اذ المدار على مجموع زمانه لا خصوص قطعة منه (رابعها) ان ثمرة النزاع تظهر فى صورة العلم بتأخر الاستعمال عن حصول الوضع التعيني اذ الالفاظ المستعملة فى لسان الشرع بلا قرينة تحمل على تلك الحقايق بناءا

على ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى معانيها اللغوية بناءا على عدم الثبوت بخلافه فى الوضع التعيينى فان الوضع يحرز بالاستعمال الاول كما انه لا ثمرة للنزاع فى صورة الجهل بالتاريخ و ان الاستعمال حصل قبل الوضع او بعده ضرورة ان اللفظ حينئذ مجمل (لا يمكن حمله) على الحقيقة الشرعية بمعونة اصالة تأخر الاستعمال اذ مضافا الى أن هذا الاصل على فرض جريانه معارض باصالة تأخر الوضع يكون مثبتا فلا دليل على اعتباره الا على القول بالمثبت حيث لم يثبت من العقلاء البناء على التأخر مع الشك حتى يكون من الاصول اللفظية العقلائية التى يكون مثبتاتها حجة (كما لا يمكن حمله) على الحقيقة اللغوية بأصالة عدم النقل لاختصاص ذلك بالشك فى اصل حدوث النقل لا فى تأخره كما فى المقام (خامسها) دفع الاشكال عن جريان اصالة عدم النقل بمعونة قاعدة المقتضى والمانع ببيان ان الوضع الاول يقتضى استعمال اللفظ فيما وضع له والوضع الجديد بالنقل اوالاشتراك مانع عن ذلك الاقتضاء و مثبت لاقتضاء جديد لذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى الثانى فالمانع ما لم يحرز وجوده يندفع بالاصل و يؤخذ بمقتضى الوضع الاول و هو الاستعمال فى المعانى اللغوية فالاستعمالات المطلقة لدى الجهل بالتاريخ تحمل على المعانى اللغوية و ماذكرناه من الاخذ بالمقتضى ما لم يحرز وجود المانع اصل عقلائى و بناء عام منهم فى جميع موارد الاقتضاء و المنع و توهم ان هذه القاعدة لاصغرى لها و لا كبرى مدفوع بجريان الاصول اللفظية العقلائية فى النقل و الاشتراك و نحوهما فانها من صغرياتها و لا ريب فى بنائهم عليها كما لاريب فى بنائهم على القاعدة فى غيرها ايضا بل يمكن ان يقال بأن بنائهم على ذلك انما هو لقاعدة كلية تكون من البديهيات الاولية عندهم و هى ترتب الاثر على مؤثره لاغيره وعدم الحكم بوجود المعلول مالم يحرز

وجود علته فأن وجود المانع له دخل اخلالى فى تأثير المقتضى فالاخلال بالاقتضاء اثر وجود المانع و معلوله و ما لم يحرز وجود العلة لا يحكم بوجود معلولها فالحكم بعدم الاخلال فى اقتضاء المقتضى و تأثيره قبل العلم بوجود المانع يكون من البديهيات الاولية و الضروريات العقلية التى لا سبيل الى انكارها ٠

اقول (اما مطلبه الاول) فيمكن الخدشة فى حصول الوضع التعيينى بنفس الاستعمال بأنه يستلزم الجمع بين لحاظين آلى واستقلالى اذ اللفظ فى مقام افادة المراد و تفهيم المعنى للمخاطب ملحوظ بالنظر الحكائى الفنائى و لذا عبرعن الاستعمال هو (قده) برمى المعنى باللفظ و فى مقام اثبات الوضع و افادة جعل الحاكوية له بالنسبة الى المستعمل فيه ملحوظ بالنظر الاستقلالى فان النظر فى مقام الافادة يكون اولا و بالذات الى المعنى و ثانيا و بالعرض الى اللفظ فهو فى حال الافادة و الاستعمال مغفول عنه بخلاف حال الوضع فاللفظ ايضا منظور اولا و بالذات و بحيال ذاته فاثبات الوضع بنفس الاستعمال ملازم لصيرورة اللفظ منظورا استقلالا و آلة معا و من المعلوم استحالة الجمع بينهما فلا مجال لدعوى حصول الوضع التعيينى بنفس الاستعمال ثبوتا هذا كله مضافا الى ان الاستعمال من حيث انه فعل مباشرى لا يصلح فى حد نفسه لانشاء الوضع به بناءا على اختصاص الانشاء بالقول و كون الفعل فى المعاطاة حاكيا عن الالتزام و التعهد القلبى لا سببا لحصول الانشاء و لكن يمكن الجواب عن الخدشة بأن اللفظ كما يكون ملحوظا بالنظر الفنائى المرآتى فى مقام الاستعمال و الاخبار فكذلك فى مقام الانشاء و اثبات الوضع اذ الانشاء بحسب اصل الثبوت و الوجود عبارة عن فعل النفس ـ بتصديها و حملتها و بحسب الدوام و الاستمرار متحقق فى وعاء الاعتبار

قائم بأذهان العرف و حافظة العموم كما اشرنا اليه سابقا فحقيقة الانشاء حملة النفس و تصديها و أما صيغ الانشاء من العقود و الايقاعات فهى آلة مبرزة لفعل النفس و معبر لتحققه فى الخارج حيث أن ذلك الفعل كغيره من الذهنيات لا يتعدى بنفسه الى الخارج فهذه الصيغ منظورة بالنظر العبرى و كما يمكن وقوع القول آله لابراز فعل النفس فكذلك الفعل كما فى الاخرس اذ لا طريق له لابراز انشائاته و تفهيم مقاصده الا اشاراته و لاريب فى اعتبار انشائاته و ترتب الاثر عليها لدى الشارع و العقلاء فايقاع الطلاق و انشاء النكاح او البيع موكول الى نفس الاخرس ويتحقق منه بفعله و اشاراته و ذلك يكشف عن أن الفعل فى حد نفسه صالح لابراز الانشاء و الا لأمر الاخرس بأخذ الوكيل فى انشائاته و اما كون الفعل حاكيا عن الالتزام و التعهد القلبى فلا يجدى شيئا بناء على كونه قبال الانشاء فمجرد ابراز البناء القلبى لا يوجب حصول الملكية او وقوع النكاح او الطلاق ما لم يصل حد الانشاء فكما يصح وقوع الفعل آلة لابراز الانشاء فى الاخرس فكذلك فى غيره فاللفظ فى الاستعمال الانشائى كالاخبارى منظور بالنظر الحكائى الآلى و الاستحالة انما هى فى الجمع بين لحاظ آلى و لحاظ استقلالى فى ملحوظ واحد و اما بين لحاظين آليين فلا الا أن يقال باستحالة الجمع بين لحاظين فى ملحوظ واحد مطلقا و لو كانا آليين فليتأمل (١) و تحقيق الحال موكول الى مبحث استعمال اللفظ

١ــ وجه التأمل ان الملحوظ الواحد من حيث انه استعمال اللفظ فى المعنى يكون آلة لارائة المعنى و حاكيا عنه ومن حيث أنه لفظ حاك عن المعنى يكون آلة لابراز الانشاء و مع تعدد الحيث لا استحالة فى الجمع بين لحاظين آليين فى ملحوظ واحد ، الا ان يقال بأنه عليه هذا من قبيل استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فيستحيل من هذه الجهة لكنك ستعرف فى مبحثه ان ذلك ممكن عقلا غير مستحسن لدى عرف المحاورة خارجا ، و على اى تقدير يرتفع الاشكال العقلى فى المقام فتدبر :

فى اكثر من معنى وعلى اى حال لا اشكال فى المقام من جهة الجمع بين لحاظ آلى و لحاظ استقلالى بل لو كان اشكال فهو من جهة امتناع الجمع بين مطلق لحاظين فى ملحوظ واحد (فتقريب) بعض المحققين (قده) لا ستلزام اجتماع اللحاظين من اثبات الوضع بنفس الاستعمال بأن اللفظ فى مقام الاستعمال له حكاية فعلية لانه طريق بالفعل للوصول الى المعنى و قالب له حقيقة فى الخارج و هذه الحكاية ملحوظة بنحو الآلية و فى مقام اثبات الوضع متحيث بالحكاية الفعلية لانه يجعل حاكيا وهذه الحكاية عرض مجعول له فهى ملحوظة بالاستقلال (مدفوع) بما ذكرنا من انه لا اشكال فى المقام من جهة الجمع بين لحاظين آلى و استقلالى بل لوكان فهو من جهة الجمع بين لحاظين آليين و لا يندفع المحذور بما صنعه بعد ذلك من فرض تحيث اللفظ بحيث الحكاية استقلالا وجعله متقدما فى الرتبة على لحاظ الحكاية الفعلية بنحو الالية اذ التحيث المتقدم رتبةً على لحاظ الحكاية الفعلية انما هو المجعول بانشاء الوضع قبل الاستعمال دون المجعول بنفس الاستعمال فهو لامحالة فى رتبة لحاظ الحكاية الفعلية فمحذور اجتماع اللحاظين الآليين بحاله لما عرفت من أن لحاظ اللفظ لكل من الاخبار و الانشاء لحاظ آلى و لعله الى ذلك اشار بأمره بالتأمل و اما ما صنعه بعد ذلك من تصحيح ذاك الوضع بناءً على مختاره من عدم الحاجة الى الانشاء فى الوضع بأنه ليس هناك الا لحاظ واحد آلى هو لحاظ اللفظ فانياً فى المعنى و حاكيا عنه فى مقام الاستعمال فهو سلب بانتفاء الموضوع بعدما اسلفناه فى بيان حقيقة الوضع من الحاجة الى الانشاء (كما أن) مما ذكرنا تبين فساد ماجعله بعض الاساطين (ره) وجها لنفى الوضع التعيينى الاستعمالى من استلزامه الجمع بين لحاظ آلى و لحاظ استقلالى (حيث) عرفت عدم

استلزامه ذلك بل الجمع بين لحاظين آليين فيما يكون عبرة الى ملحوظين استقلاليين لما ادعيناه و نفينا عنه البعد من كون اللفظ كسائر الاقوال و الافعال آلة للانشاء الذى هو فعل النفس بل و بمقتضى ما اعترف به هذا القائل فى المعانى الحرفية من كون الصيغ وغيرها آلة للانشاء وان حقيقة الانشاء فعل النفس فالمقام ايضا كذلك (نعم) بناءً على مختار صاحب الكفاية (قده) من عدم امكان الجمع بين لحاظين فى ملحوظ واحد مطلقا الذي عليه بنى عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى على ما يأتى فى محله انشاء الله يتوجه عليه فى المقام عين ماذكره فى وجه عدم جواز الاستعمال فى المتعدد و يكون ما ادعاه هيهنا من امكان افادة الوضع بنفس الاستعمال منافيا لمختاره هناك (بخلافه) بناءً على مختارنا فى تلك المسئلة من جواز الاستعمال فى المتعدد فلا يتوجه الاشكال و سيأتى تحقيق الحال (و ظهر ايضا) فساد ما ذكره بعض الاعاظم (ره) فى مقام تصحيح اثبات الوضع التعيينى بالاستعمال من ان الملحوظ آلة فى عالم الاستعمال و الحكاية عن المعنى هو شخص اللفظ و الملحوظ استقلالا فى عالم اثبات الوضع و جعل علقة الحكاية بين اللفظ والمعنى هو طبيعى اللفظ (حيث) ان الصادر من المستعمل و ان كان لفظا خاصا الا ان تلك الخصوصية لا دخل لها فى الحكاية و افادة المراد و اما اتصاف هذا اللفظ بالحاكوية فانما هو من جهة كونه احد مصاديق طبيعى اللفظ الذى جعلت علقة الحكائية بينه و بين المعنى باعتراف هذا القائل كما ان ابراز جعل هذه العلقة بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى لا يمكن فى عالم الاستعمال الا بسبب شخص اللفظ الصادر من المستعمل فمجمع اللحاظين عند اثبات الوضع بنفس الاستعمال هو هذا اللفظ الخاص الصادر من المتكلم الخاص و لا يندفع المحذور بمجرد

الفرق المزبور بل و لا على ما ذكرنا من أن اللفظ منظور بالنظر الفنائي عند الوضع ايضا لان هذا القائل اختار تبعا لاستاده صاحب الكفاية (قدهما) امتناع اجتماع اللحاظين في ملحوظ واحد مطلقا كما سيأتي انشاء الله في الاشتراك فالمحذور مشترك الورود على مقالهما (و اما) ما اورده بعض المحققين (قده) على كون هذا الاستعمال وسطا بين الحقيقي و المجازي (من ان) الوضع ان كان حين الاستعمال فحقيقة الاستعمال هي حقيقة الوضع فالاستعمال حقيقي و ان كان مقارنا للاستعمال من جهة ان الحكاية الفعلية لعدم انفكاكها عن الوضع كاشفة عنه بالملازمة و يكون ذاك الاستعمال من قبيل جعل الملزوم بجعل لازمه فالاستعمال حقيقي ايضا اذ الملاك في صيرورة الاستعمال حقيقيا عدم تأخر الوضع عنه و اما تقدمه عليه زمانا فغير لازم فيكفي في حقيقة الاستعمال مقارنة الوضع له فضلا عن عينيته معه كما في الفرض الاول حيث لا تقدم حينئذ و لو بالعلية و الرتبة (ففيه) ان الاستعمال الحقيقي حسب اصطلاح القوم هو تطبيق الاستعمال على الوضع بالقاء المعنى الى المخاطب بما يكون حاكيا عنه و مرآة له باعتقاد المخاطب و الا لاختلت حكمة الوضع اى التفهيم و التفهم و ذلك يستدعي تقدم الوضع على الاستعمال زمانا بل هو مقتضى مفهوم : حق : بحسب اللغة لانه بمعنى ثبت فلا بد من ثبوت المقتضى للاستعمال اى الوضع في اتصافه بالحقيقي فالالتزام بكفاية المقارنة و عدم لزوم التقدم في صيرورته حقيقيا او بأن كل استعمال لم يكن مجازيا فهو حقيقي اصطلاح جديد عهدته على مدعيه و ليس ايرادا على القوم .

(و اما مطلبه الثاني) ففيه ان الوضع التعييني المزبور ممتنع ثبوتا على مذاقه (قده) في باب اجتماع لحاظين في ملحوظ واحد كما عرفت و ان كان ممكنا على مذاقنا من عدم امتناع ذلك مطلقا كما اشرنا اليه و اما

اثباتا فالا ستدلال عليه بتبادر الحقايق الشرعية من الفاظ الشارع فى محاوراته غير سديد لان استعمالاته مقترنة بقرينة دائمية هى مقام الشارعية اذ استعمال تلك الالفاظ اما ان يكون فى مقام بيان جهة الوضع اعنى بيان الاجزاء و الشرائط لتلك المهيات او المعاملات و اما ان يكون فى مقام بيان الحكم التكليفى بأنحائه لتلك الاختراعيات و الامضائيات و مقام الشارعية فى الجميع يكون قرينة على ارادة خصوصها من الفاظها مع أن علامة الحقيقة كما عرفت هى التبادر الحاقى فلا دليل على الوضع فى مقام الاثبات و لذا اورد عليه بعض الاساطين (ره) بعدم ثمرة للنزاع فى الحقيقة الشرعية للقطع بمرادات الشارع من استعمالاته فلا شك فى مراده كى نحتاج فى تميزه الى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فلو كان مراد هذا المستشكل ما ذكرنا من اقتران الاستعمالات بالقرينة فهو حق و الا فدعوى القطع بالمراد الاستعمالى مما لا يساعده البرهان نعم قد اجاد فى نفى الوضع التعيينى التنصيصى بدعوى عدم خفاء مثله على اهل الشرع مع توفر الدواعى على ضبطه وعدم الداعى على اخفائه فلو كان لبان و لم يبن فلم يكن كما تقدم نفى هذا النحو من الوضع فى كلام صاحب الكفاية (قده) ايضا و مما ذكرنا ظهر فساد تأييد صاحب الكفاية (قده) تبادر تلك الحقايق بعدم علاقة مصححة للمجاز حيث عرفت وجود العلاقة المصححة للمجاز بين هذه المعانى مع المعانى اللغوية و هى مقام الشارعية و لذا نقول لا وجه لدعوى القطع بحصول الوضع التعينى فى زمن الصادقين عليهما السلام كما صدرت عن بعض الاساطين ره بعد ما عرفت من أن الاستعمالات الخاصة المسوقة لجهة الوضع او التكليف ــ مقرونة ابدا بالقرينة كما لا مجال لدعواه اجمال الاستعمالات فى لسان النبى (ص) بل هذه الدعوى تنافى ما ادعاه فى صدر كلامه عند بيان نفى

الثمرة من القطع بالمراد الاستعمالى فى جميع الموارد كما ظهر ان استعمال لفظ الصلاة فى شريعة المسيح (ع) فى غير الحقايق الموجودة فى شرعنا كما هو المقطوع الذى ستعرف لا يجدى لدفع الاشكال عن ثبوت الحقيقة الشرعية شيئا كما زعمه هذا القائل فالحق عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا وكون المفاهيم اللغوية هى الجامع بين المهيات المخترعة فى جميع الشرايع وانطباق الفاظها عليها انما هو من باب انطباق الكلى على الفرد (كما ظهر فساد) ما ذكره بعض الاعاظم (ره) من ان انفهام الخصوصيات من الاستعمالات الشرعية مستند الى حاق اللفظ بدعوى تبعية الشارع ديدن ارباب الصنائع فى استعمال الالفاظ الجديدة مجردة عن القرينة فى مقام تفهيم مخترعاتهم (اذ بعد تسليم) كشف ذلك عن كون الانفهام عند صدور الاستعمال ايضا كذلك وعدم اختصاصه. بما بعد زمان حصول الوضع التعينى لا يجدى للمقام شيئا بعد ما عرفت من استناد الانفهام الى قرينة دائمية (واما ما ذكره) من ان ثبوت الحقيقة الشرعية ان كان على نحو يوجب هجر المعنى الاولى فاللفظ يحمل على معناه الشرعى بمعونة قرينة معينة وان كان على نحو لا يوجب هجر ذلك المعنى فاللفظ يصير مجملا (ففيه) ان الاستعمال لا يخلو إما ان يكون مقترنا بالقرينة او لا فعلى الاول فالقرينة كما تصلح ان تكون معينة لاحد المعنيين الحقيقيين فكذلك تصلح ان تكون لافادة المستعمل فيه اى تكون قرينة المجاز ومعه لا تثبت المدعى وعلى الثانى فان كان الاستعمال المجرد بنفسه كافيا لافادة المراد وانفهام المعنى لجرى ديدن ارباب الصنايع عليه فمن أين الاجمال وان كان باقيا على اجماله بلا انفهام المعنى منه فمن اين ثبوت الوضع والحقيقة الشرعية ٠

(واما ايراد) بعض المحققين على التأييد المزبور فى كلام صاحب

الكفـاية (قدهما) بأن هذا انما يصح لو كانت الصلاة لغة بمعنى الدعاء اما ان كانت بمعنى العطف و الميل كما يظهر من تتبع موارد استعمالها فاطلاقها من المولى بالنسبة الى عبده او بالعكس و فـى هذه الشريعة او فى سائر الشرايع حقيقى من باب اطلاق الكلى على الفرد اذ محقـق العطف من المولى الى العبد هو اللطف و الرحمة و من العبد الـى المولى هو التخـضع و التذلل و فى شرعنا هو هذه المعانى الخاصـة و فى سائر الشرايع هو تلك المعانى المعهودة بينهم فى كل شريعة فالصلاة ابدا تستعمل فى ذلك الجامع اى المعنوى اللغوى و تنطبق مع كل مـن هذه المحققات و المصاديق انطباق الكلى مع الفرد بقرينة التطبيق من حال او مقال (فلا يخفى انه) تأييد لما اختاره (قده) بعد ذلك مـن أن الخصوصيـات الزائدة فى شرعنا من قبيل المحققات للمعانى الاولية و اطلاق هذه الالفاظ باعتبار تلك المعانى عليها من قبيل اطلاق الكلى على الفرد و ليس ايرادا على مقاله غاية الامر انه ليس فى كلام صـاحـب الكفاية (قـده) من تعيين المراد الاستعمالى من هذه الالفاظ (الذى يعبر عنه بالجامع و باعتباره يطلق اللفظ على الافراد) عين و لا اثر لانـه ليس بصدده فى المقام بل هو بصدد بيان ان المعانى اذا كانت متداولة بين المتدينيـن بغير هذا الدين كما نطق به القرآن المبين فلا محالـة كان تعبيرهم عن تلك المعانى ايضا بنفس هذه الالفاظ العربية لما عرفت منـا من ان الانفكاك بين تعهد المعانى و الالفاظ يستلزم احد محذورين على سبيل منع الخلو لا يمكن الالتزام بشيىء منهما و اما ان وجه التعبير هل هو الوضع الثانوى لها بالنسبة الى تلك المعانى عندهم او من باب اطلاق الكلى على الفرد باعتبار معانيها اللغوية فكلامه (قده) ساكـت عنه و لكنـا استظهرنا الثانى من جملة من الايات كما ستعرف نعم اختلافه

مع صاحب الكفاية (قدهما) انما هو فى معنى الصلاة لغة و ثمرة هذا الاختلاف أن المعنى اللغوى (ان كان هو) العطف يصح كونه جامعا بين الحقايق المتباينة بحسب الشرايع المختلفة بمعنى أن تلك الحقائق تكون من قبيل الافراد للمعنى اللغوى و تباينها من جهة الخصوصيات الفردية كما هو الشأن فى جميع الكليات مع مصاديقها (وان كان) مطلق الدعاء فلابد من تصوير جامع آخر لتلك الحقايق اذ المعنى اللغوى ـ عليهذا مباين بنفسه مع المعنى الشرعى و لذا التزم صاحب الكفاية (قده) بعدم علاقة الجزء و الكل بين الصلاة و الدعاء مع التزامه بأن معنى الصلاة فى شرعنا من قبيل المحقق بالنسبة الى معناها فى غير شرعنا و الظاهر استعمالها لغة فى كلا المعنيين اى العطف و الدعاء فبلحاظ اولهما يصح اطلاق الصلاة على الحقايق فى جميع الشرايع اطلاق الكلى على الفرد فيكون الاطلاق حقيقيا و ذلك المعنى هو الجامع المتصور فى البين ·

(واما مطلبه الثالث) فهو انما يتم مع احراز أن الاجزاء و الشرائط المعتبرة فى تلك الحقايق بحسب الشرايع السابقة غير دخيلة فى الموضوع له اى المتبادر من الفاظها فى محاوراتهم و ان كانت دخيلة فى المطلوب اى متعلق التكليف فى شرايعهم و الافمع احراز دخلها فى الموضوع له الالفاظ عندهم اوعدم احرازه بمعنى امكان الدخل و بقاء احتماله بحاله يكون للنزاع فى الحقيقة الشرعية بناءً على عدم كون تلك الحقايق مستحدثة فى شرعنا ايضا مجال واسع اما مع احراز الدخل فلان تلك الحقايق عليهذا حقايق لتلك الالفاظ فى تلك الشرايع قبال حقايقها اللغوية قد نقلت عنها الالفاظ اليها فى تلك الشرايع بوضع جديد و من المعلوم مباينتها فى شرعنا معها فى غيره بل مباينة الحقايق فى كل شريعة معها فى أخرى فاستعمال الفاظها فيها فى شريعتنا يمكن ان يكون

لوضعها لها بالاستقلال نقلا عن المستعملة فيها فى سائر الشرايع حتى تثبت الحقيقة الشرعية لها فى شرعنا ايضا و يمكن ان يكون مجازا بعلاقة الجزء و الكل اوغيرها من انحاء العلاقة و اثبات كل يحتاج الى دليل فيصح النزاع و منه ظهر الحال مع احتمال الدخل وعدم احرازه وان مجرد إمكان كونها حقايق شرعية فى سائر الشرايع كاف فى احتمال كونها كذلك فى شرعنا ايضا فيصح النزاع على كلا التقديرين و لذا اورد على ذلك بعض الفحول (قده) بصحة النزاع و لو بناءاً على ثبوتها فى الشرايع السابقة لامكان دعوى العلم بدخل الاجزاء و الشرائط المعتبرة عندهم فى الموضوع له الالفاظ اى المتبادر عنها فى محاوراتهم و لو سلم فباحتمال الدخل ضرورة عدم صحة دعوى العلم بعدم الدخل (و اما ايراد بعض المحققين (قده)) على ذلك بانكار الملازمة بين ثبوت المعانى فى تلك الشرايع مع معهودية الفاظها بل يمكن تسمية تلك المعانى المعهودة بألفاظ جديدة من قبل شرعنا و تجدد الالفاظ لا يضر بانفهام المعانى المقصودة منها بعد كون المستعمل فى مقام الافادة كما لا يضر به فى القصص و الحكايات القرآنية حيث كانت جملة منها بالسريانية اوالعبرانية فنقلت بالفاظ عربية (فيدفعه) ان عدم الملازمة العقلية بين تعهد المعانى مع تعهد الالفاظ بأن تكون فى احدهما او كليهما خصوصية ذاتية تقتضى الملازمة مسلم الا ان انفكاكهما ايضا كما عرفت يستلزم احد المحذورين على سبيل منع الخلو لا سبيل الى الالتزام بشيىء منهما مضافا الى أن (عدم نقل) تغيير الالفاظ المتداولة بين العرب المتدينين بغير هذا الدين للاشارة الى الحقايق المعهودة بينهم (اقوى شاهد) على عدم حصول التغيير فلو كان لبان و لا حاجة الى توفر الدواعى وان كان ربما يدعى تحققه فى المقام ايضا بل حيث أن هذا التغيير يكون

تصرفا خارجا عن الحد المتعارف فى الطريق المحاورى المتداول بين أهل كل لغة فضبطه يكون من شأن التاريخ بل اذهان العموم بل ضبطه يكون من شأن خصوص التاريخ الاسلامى لان المتصرف هو الشارع ثم دعوى الاطمينان بمعهودية الالفاظ ايضا كالمعانى غير مجازفة بل قريبة جدا و اذا كان شعر واحد من شاعر من زمن الجاهلية مضبوطا فى الكتب لاجل نكتة ادبية مثلا او نحو ذلك فكيف لا يضبط مثل هذا التصرف (و اما تأييده) (قده) كون انكار الوضع التعيينى فى زمان الشارع بناءاً على الاستحداث خلاف الانصاف حتى على مختاره كالباقلانى من أن الصلاة معناها اللغوى هو العطف و الميل و الاطلاق فى جميع الموارد حقيقى من باب اطلاق الكلى على الفرد و الخصوصية مستفادة من القرينة (بأن) كون المراد الاستعمالى فى المطلقات نفس الماهية المهملة غير المقيدة لا ينافى تحقق النقل فى لفظها بأن يفهم مراده الجدى (اى المقيد و المعنى الخاص) بمعونة دال آخر غير مرة اذ كثرة التفهيم كذلك فى ايام قلائل فى مقام الطلب و بيان خواص الشيء و آثاره توجب انس ذهن المخاطب بهذا المعنى الخاص و اختصاص اللفظ المطلق به عنده بحيث يفهم ذاك المعنى الخاص من اللفظ مجردا عن دال آخر ايضا هكذا نشاهد فى المحاورات المتعارفة ففى محاورات الشرع ايضا يكون كذلك اذ دعوى عدم بلوغ الاستعمال الكذائى من الشارع و متابعيه فى الكثرة الى حد يوجب ذلك الانس و الاختصاص مكابرة واضحة (ففيه) مضافا الى امكان منع حصول الوضع بهذا المقدار من الاستعمال ما عرفت من اقتران استعمالات الشارع بقرينة دائمية وعدم كونها مطلقة حتى تحتاج الى حصول الوضع وعدمه .

و لكن الحق تمامية ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من انه لا مجال

للنزاع بناءاً على عدم كـون الحقائق مستحد ثة فى شرعنا و ذ لك لصحة دعوى العلم بعدم الد خل و احرازه بتصوير الجامع بين الحقايق بالنسبة الـى الشرايع فتكون الاجزاء و الشرائط المزيد ة فى كل شريعة من قبيل محققات الكلى و مشخصات الافراد فينطبق الجامع مع الحقايق الخاصة المعتبرة فى كل شريعة انطباق الكلى مع المصاد يق و الطبيعة مع الافراد كما نص عليـه صاحب الكفاية (قد ه) فى كلامه المتقـدم و ذ لك الجامع هو المفاهـيـم العامة اللغوية لتلك الالفاظ كالصوم و الصلوة و الحج و نحوها فـهـي بمفا هيمهـا اللغوية تستعمل فى محاورات جميع الشرايع و لها افراد متباينة مختلفة فى الخصوصيات حسب اختلاف الشرايع فى متعلقات التكاليف سعة و ضيـقا بل حسب اختلاف الحالات الطارية للمكلف فى شريعة واحـدة كالسفر و الحضر و الصحة و المرض و تلك الالفاظ بمفاهيمها الاولية تنطبق على جميع هذ ه المتباينات انطباق الكلى مع جميع افراد ه بلغ ما بلـغ فـى الكثرة و التباين كانطباق الانسان بمفهومه الاولى على جميع افراد ه بتباينها و كثرتهـا و يدل على المدعى تشريك هذ ه الامة مع من قبلها فى حكم واحد بالنسبة الى موضوع وحدانى و تنظيرها بالامم السابقة فى الاشتراك فـى ذ لك فى قوله تعالى : يا ايها الذ ين آمنوا كتب عليكم الصيـام كما كتـب على الذ ين من قبلكم : حيث جعل موضوع التشريك لفظ الصيام بمفهومـه العرفى اى ما يتبادر منه الى اذ هان العرف العام المخاطبين بـهـذا الخطاب فيكشف عن ان ما يتبادر من هذا اللفظ فى محاورات هذا العرف هو المتبادر منها الى اذ هان الامم السالفة (١) و انه الجامع لمتعـلـق التكليف بالنسبة الى الجميع (فلو كان) المتبادر عند عرف مباينا مـع

١ــ و لعل الى ذ لك يشير المحقق القمى (قد ه) فى قوانينه بأنه لا بد وان تستعمل حقائقهم فى محاوراتهم على طبق استعمالاتهم : فراجع .

المتبادر عند آخر او لم يكن المفهوم العرفى جامعا (لكان) القاء هذا اللفظ الى العرف و جعله بوحدته موضوعا و تشريك هذه الامة مع غيرها فى الحكم الالزامى المتعلق بهذا الموضوع (لغوا) مستهجنا بمنزلة تشريك ملتين فى موضوعين متباينين نظير ايجاب الصلاة على ملة و ايجاب الطفرة فى الهواء على ملة اخرى و وهن مثل هذا التشريك مما لا يكاد يخفى بل يشهد على المدعى ايضا قوله تعالى حكاية عن مريم (ع) : انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا : حيث استعمل لفظ الصوم بمفهومه العام فى امساك خاص اعنى عدم التكلم من باب تطبيق الكلى مع افراده كما يشهد على التطبيق ذيل الاية و هو تفريع عدم التكلم على الصوم وبمضمون هاتين الايتين آيات أخرى يقف عليها المتتبع المتأمل فهذه آيات أصدق شاهد على المدعى و احسن طريق لاحراز أن الاجزاء و الشرائط المعتبرة فى تلك الحقايق فى كل شريعة غير دخيلة فى الموضوع له الالفاظ اى المتبادر منها الى اذهان عرف تلك الشريعة ٠

(و اما ايراد بعض المحققين (قده)) على ثبوت الحقيقة الشرعية فى فرض كون المعانى مستحدثة فى شرعنا بانكاره امكان تعلق الجعل بتلك المعانى وراء جعل التكليف عليها (بدعوى) أن الغافل ربما يظن من تعبيرهم عن هذه المعانى بالمهيات الاختراعية و الجعلية تعلق نوع جعل بها وراء جعل التكليف عليها مع انه بمكان من الاستحالة اذ الماهية بنفسها و فى حد ذاتها متقررة لا تنالها يد الجعل نفيا و اثباتا فهى ليست بمجعولة و لا غير مجعولة فلا يمكن تعلق الاختراع و الجعل البسيط بها (بان تتكون بالجعل) و لا تعلق الجعل التركيبى بها (اى التأليف بينها مع نفسها) لان ثبوت الشيء بنفسه هو ثبوته لنفسه فاثباته بالجعل تحصيل للحاصل و محال هذا بناءً على اصالة الوجود وكذا لا معنى للجعل

بناءاً على اصالة الماهية اذ مكون الماهية و جاعلها هو المصلى مثلا (لقيامها بفعله) دون الشارع المكلّف وكذا لا معنى لجعل الشيىء ـ مصداقا للتذلل و التخضع بأن يجعل عنوان الصلاتية على هيئة تركيبية حتى تصير محققة لتعظيم الرب من المربوب و نحو ذلك من جعل فعل او قول محققا للعطف مصداقا للعبادة اذ حقيقة التعظيم فى العناوين القصدية مستندة الى خصوصيات كامنة فى الاشياء توجب صيرورتها قابلة لان يعظم بها و لا ينافيه اختلاف الانظار بحسب الرغبات فى لحاظ تلك الخصوصيات و اختيار بعض الاشياء للتعظيم دون بعض كما نشاهده فى الرسوم و العادات المتداولة بين الطوائف و الاقوام فى تعظيم بعضهم لبعض فمصداقية الشيىء للتعظيم هى كونه بحيث يصح أن يعظم به العظيم اى المولى اوغيره لا صيرورته مصداقا له بجعل جاعل (نعم) لما اطلع الشارع الخبير على تلك الخصوصيات المصححة لكون الشيىء تعظيما له من قبل عبده و وجدها فى مورد دون آخر اختار ذوات الخصوصية و جعلها فى حيز طلبه و هذا بخلاف مصاديق الملك ومحققات المال فالخصوصيات الكامنة فيها مصححة لاعتبار الملكية و المالية عليها لا انها موجبة لاتصافهما بهما فالاتصاف بعنوان الملكية و المالية لابد ان يوجد باعتبار المعتبر (والحاصل) ان الحيثيات التى توجب اتصاف الشيىء بالتعظيم و صيرورته مصداقا له و للتذلل و التخضع فى تلك انما هى بمنزلة جهات باعثة لاعتبار الملكية و المالية فى هذه و اما جعلها فى حيز الطلب فهو بمنزلة اعتبار الملكية و المالية لا ان تحيثها بتلك الحيثيات بمنزلة اعتبار الملكية و المالكية كى يحتاج الى الجعل كما يحتاج اليه الاعتبار ٠

(ففيه) أن الماهية تارة يراد منها ذاتيات الاشياء المتأصلة اى

العناوين المشيرة الى غلل قوامها كالاجناس و الفصول و هذه هى التى متقررة فى حد ذاتها و لا تنالها يد الجعل نفيا و اثباتا سواء الجعل التركيبى او البسيط على مذهب بعض الحكماء و ان أوضحنا فساد هذا المذهب فى محله و أخرى يراد منها أمور حاصلة من اعتبار التأليف بين المتباينات بالذات كالمقولات و فى حصول هذه لا محيص عن الاعتبار والجعل ضرورة استحالة الألفة بين المتباينات بالذات بما هى كذلك لو لا اعتبار المعتبر و ماهيات العبادات من هذا القبيل كما اعترف به هذا القائل فى باب اجتماع و النهى من ان الصلاه مركبة من مقولات متباينة فاين مقولة الوضع من الفعل النحوى و هما من مقولة الكيف المسموع او الكيف النفسانى الى غيرها من اجزاء الصلاة فالظاهر أن انكار تعلق الجعل بماهية العبادة انما نشاء من الخلط بين قسمى اطلاق الماهية فالمجعول فى باب العبادات نفس العناوين القصدية المنطبقة على مقولات متباينة التى بها تصير تلك المقولات مبرزة للعبودية (اى تذلل العبد بالنسبة الى المولى) و محققة لعطف المربوب (اى تخضعه بالنسبة الى الرب) و لولاها لما كانت المقولات بنفسها مبرزة للعبودية محققة للتخضع و التذلل ابدا فصلاحية الشيء للعبودية و التعظيم انما هى بالجعل اذ لانجد فى تلك المصاديق خصوصية كامنة توجب صلاحيتها لان يعظم و يتعبد بها الرب لولا اختيار المعبود و من يعظم تلك المصاديق لتعظيمه بها بل كمال العبودية و الانقياد تعظيم المولى بما اختاره محققا لتعظيمه لا بما اختاره عرف العقلاء لتعظيم زعمائهم او بعضهم بعضا و ان كان غير مختار المولى ايضا محققا للتعظيم بسبب جعل عرف العقلاء ضرورة امتياز كل معظم بتعظيم و كل طائفة بتحية و لذا لا تتحقق التحية الاسلامية بغير صيغة : السلام مما يفيد معناها (نعم) اختصاص فرد من بين سائر الافراد من قبل الشارع

و اختياره موضوعا لجعل مبرز العبودية لابد فيه من وجود مصلحة وخصوصية على مذهب العدلية من تبعية افعاله تعالى للمصالح النفس الامرية و عدم صدورها عن جزاف و اما كون الصلاحية للتعبد و التعظيم به امرا ذاتيا له مستندا الى خصوصية كامنة فيه فعهدة اثباته على مدعيه و لا يمكننا تصديقه بل التأمل الصادق في محققات التعظيم و التذلل بين الاقوام و الملل يعطى مساواتها مع غيرها فى صحة التعظيم بها بعد اعتبار معتبره فيها من زعمائهم وعدم الصحة مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار فيها ولو كانت الخصوصية الكامنة هى الباعثة للمصداقية لصح التعظيم بها قبل اختيارهم و اعتبار المصداقية فيها و بعده نعم لابد من خلوها عما يمتنع عن تحقق التذلل و التعظيم بها مثل كونها مبغوضة للمولى و نحو ذلك لكن عدم المفسدة لا يلازم وجود المصلحة (والحاصل) أنا لا ندعى القطع بخلو تلك المصاديق عن خصوصية ما و لكنا ننكر استناد صلاحيتها لان يتعبد بها الى الخصوصية الكامنة ابدا بحيث يغنينا عن الجعل و الاعتبار بل يكون لغوا ٠

(واما مطلبه الرابع) فقد ظهر مما ذكرنا انه لامجال للنزاع فى الحقيقة الشرعية بل لابد من حمل الاستعمالات المطلقة كلما وجدت على المعانى اللغوية و ان لم توجد كما فى الاستعمالات الخاصة للشارع سواء المسوقة لبيان جهة الوضع عند بيان الاجزاء و الشرائط او لبيان التكليف عند بيان حكمها وجوبا اوغيره حيث عرفت ان مقام الشارعية قرينة دائمة صارفة عن معانيها اللغوية فالمشى على طبق القرينة و كيف كان فلا شك فى المراد الاستعمالى فى مورد (فما يظهر) من بعض الاعاظم (ره) فى تقريب ظهور الثمرة من عدم انحصار استعمالات الشارع فى مخترعاته لاستعماله تلك الالفاظ فى معانيها اللغوية ايضا خصوصا مثل الصلاة فثمرة

النزاع حمل الاستعمالات الخالية عن القرينة على هذه المعانى او على مخترعاته (يندفع) بما عرفت من وجود قرينة دائمة فى استعمالاته (و كذا ما يظهر) من بعض المحققين (قده) من جعل ثمرة النزاع حمل الاستعمالات المطلقة على المعانى الشرعية مع الثبوت و التوقف عن حملها على احد الطرفين مع عدم الثبوت فان كثرة الاستعمال فى معنى خاص على النحو الذى تقدم قد توجب تعين اللفظ المطلق و اختصاصه بالخاص و قد لا تبلغ هذه المرتبة فتوجب التردد فى معناه الاولى كما فى المجازات الراجحة المساوية مع المعانى الحقيقية التى تسمى بالمجاز المشهور اذ المشهور فى مثلها التوقف فكذا فيما نحن فيه فنتيجة عدم الثبوت اجمال تلك الاستعمالات و نتيجة الثبوت رفع الاجمال (وجه الظهور) ان وجود القرينة الدائمة فى استعمالات الشارع بقسميها كما عرفت لا يبقى ثمرة للنزاع و ما أبعد بين دعوى اجمال الاستعمالات مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية و عدم الاجمال مع ثبوتها كما صدرت عن هذا القائل و بين دعوى العكس اى الاجمال مع الثبوت و عدم الاجمال مع عدم الثبوت كما صدرت عن بعض الاعاظم (ره) و قد تقدم الجواب عن الثانى و اما الاول فيندفع بأن الاستعمال فى المعانى الشرعية مالم يبلغ حد الشهرة المانعة عن حمله على الحقايق اللغوية يحمل عليها و بعد ما بلغ ذلك الحد يحمل على الحقايق الشرعية بقرينة نفس الشهرة كما فى المجاز المشهور و بعد ما تجاوز عن هذا الحد يتعين ايضا حمله على الحقايق الشرعية لهجر الحقايق اللغوية حينئذ فمن أين الاجمال و لكن الذى يهون الخطب ما عرفت من عدم الشك فى المراد الاستعمالى للشارع فى مورد لاقتران استعمالاته بقرينة دائمة فتدبر جيدا و من هنا علم ان تطبيق قاعدة المقتضى و المانع على الثمرة لدى الجهل بالتاريخ كما فى مطلبه الخامس سلب بانتفاء الموضوع ٠

(الامر العاشر) من المقدمة فى أن الفاظ العبادات هل هى أسام لخصوص الصحيحة منها او الاعم و لابد للبحث عن ذلك من تمهيد مقدمات اربع (الاولى) فى تصوير النزاع على القولين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فأعلم أنه على المختار من (عدم الثبوت) لثبوت الحقايق فى سائر الشرايع وكون الاستعمالات الشرعية مع ذلك حقيقية حيث استعملت الالفاظ فى معانيها اللغوية كالعطف مع التوجه او التذلل الحضورى فى الصلاة و يكون تطبيقها على محققات ذلك المعنى من باب اطلاق الكلى على الفرد بمؤنة مقام الشارعية (لا يبقى) مجال نزاع لان الفاظ العبادات كما اطلقت فى لسان الشارع على الصحيحة منها كموارد الاسنادات الطلبية و بيان الاجزاء و الشرائط او الآثار المأخوذة فيها نظير: الصلاة معراج المومن : كذلك اطلقت على الفاسدة فى مقام بيان الموضوع كقوله عليه السلام عقيب النهى عن الصلاة فى و برما لا يوكل : لاتقبل تلك الصلاة و قوله (ع) : دعى الصلاة ايام اقرائك : الى غير ذلك من الموارد فلا يمكن النزاع من جهة اطلاق تلك الالفاظ على كل من الصحيح و الاعم لا سيما بعد ما لم يكن شيىء من نحوى الاستعمال نادرا كما ان المراد الاستعمالى فى الجميع هو المعنى اللغوى فلا يمكن النزاع من جهة المستعمل فيه و ايضا تطبيق ذاك المعنى على خصوص فرد من افراده انما يستفاد من قرينة مقام الشارعية و هو قرينة دائمية لا تختص باستعمال دون آخر فلا يمكن النزاع من جهة التطبيق ايضا (فتحصل) أنه لا يتصور نزاع على هذا القول و لو فرض محالا فهو لغو لأنترتب عليه ثمرة و ستعرف فى المقدمة الخامسة مزيد توضيح لنفى الثمرة و من ذلك يتبين انه لا يجرى هنا ما اجاب به صاحب الكفاية (قده) عن انكار تصوير النزاع على المنسوب الى الباقلانى من نفى تصرف الشارع فى الحقائق اللغوية بل مراده الاستعمالى هو المعنى اللغوى

و ما يعتبره فى المهية زائدا على ذلك فانما يفيده بلفظ آخر يدل عليه حيث اجاب (قده) بامكان تصوير النزاع فى أن المراد الجملى من الاستعمال الشرعى (اى مفاد مجموع الدالين) هل هو الصحيح او الاعم وجه عدم الجريان ان الدال الآخر على المختار هو المقام دون اللفظ فلا يتصور فيه النزاع فى مفاد مجموع الدالين ٠

اما بناءاً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية و كون الاستعمالات الشرعية مجازية بعلاقة الجزء و الكل او نحوهما فكذلك لا يتصور نزاع لان العلاقة لابد ان تلاحظ بين الحقيقة اللغوية و مطلق المعنى المجازى صحيحا أم فاسدا حتى يصح جميع الاستعمالات اذ سبك المجاز عن المجاز مع انه فى نفسه غير جائز يكون نادرا جدا كما صرح به الشيخ الاعظم (قده) على مافى التقرير كما ان كون الاستعمال فى احد نحويه (الصحيح و الاعم) من قبيل الحقيقة الادعائية فى جميع موارده مع كثرتها مما لا يمكن الالتزام به و ليس عليه دليل مضافا الى أن اثبات لحاظ العلاقة بين خصوص احدهما مع المعنى الحقيقى غير ممكن لما عرفت من عدم ندرة الاستعمال بالنسبة الى شيىء منهما حتى يمكن جعل كثرة الاستعمال فى خصوص احدهما كاشفةً إناً عن لحاظ العلاقة بين خصوصه مع المعنى الحقيقى فما فى تقرير الشيخ الاعظم (قده) من تصوير النزاع على هذا الفرض بجعل أحد نحوى الاستعمال من قبيل الحقيقة الادعائية فى غير محله (كما أن ما يظهر) من بعض الاساطين (ره) فى توجيه مقال الشيخ الاعظم (قده) من أنه لا ريب فى ثبوت الحقيقة المتشرعية و تبادر تلك المعانى عن الفاظها عند عرف المتشرعة فعلا فيقع النزاع فى أن المتبادر عندهم هو الصحيح او الاعم و ايهما كان يكشف عن أنه المستعمل فيه عند الشارع على نحو المجاز (فيه) انه لا ريب فى استعمال تلك الالفاظ فى كل واحد من الصحيح و

الفاسد عند المتشرعة فعلا كما لا ريب فى استعمالها فى كليهما فى لسان الشارع ايضا و تبادر الاعم فعلا عند المتشرعة اعم من كونه المستعمل فيه المجازى عند الشارع أى الذى لو حظت علاقة المجاز بينه و بين المعنى الاولى اذ الشارع كما يمكن ان يكون قد استعمل تلك الالفاظ مجازا فى الاعم بعد ملاحظة القرينة بينه مع المعنى اللغوى ثم صارت بسبب كثرة الاستعمال الكذائى حقيقة عند المتشرعة فى الاعم بحيث يتبادر منها بلا قرينة كذلك يمكن ان يكون قد استعملها مجازا فى خصوص الصحيح بعد ملاحظة القرينة بينه مع الحقيقة اللغوية ثم فى الفاسد تنزيلا له منزلة الصحيح على نحو الحقيقة الادعائية فصارت بسبب كثرة الاستعمال الكذائى حقيقة عند المتشرعة فى المجموع بلا حاجة الى لحاظ قرينة فى الصحيح و لا الى التنزيل و الادعاء فى الفاسد و حيث لا سبيل لنا الى اثبات احد نحوى حصول الحقيقة المتشرعية فلا يمكن تعيين خصوص ما لو حظت علاقة المجاز بينه و بين الحقيقة اللغوية و انه كان هو الصحيح او الاعم كما نبّه على ذلك صاحب الكفاية (قده) ٠

نعم قد (استشكل) بعض المحققين على مقال الشيخ الاعظم (قدهما) فى تصوير النزاع من أنه على الصحيح من قبيل الحقيقة الادعائية وعلى الاعم يتساوى الصحيح و الفاسد فى المجازية (بأن) لازم تساوى الصحيح و الفاسد فى المجازية (اى استعمال اللفظ بملاحظة العلاقة تارة فى الصحيح و اخرى فى الفاسد) هو التوقف وعدم حمله على احدهما لانهما عليهذا من قبيل المشترك اللفظى بالنسبة الى المعنى الحقيقى اى اللغوى و المفروض عدم قرينة معيّنة لاحد المجازين وراء الصارفة عن المعنى اللغوى فيصير مجملا و لابد من التوقف كما هو الشأن فى نظيره و هو خلاف غرض الاعمى من حمله ابدا على الاعم (ثم اختار) فى تقريب تصوير النزاع على

الاعم ان المراد الاستعمالى للشارع ابدا هو الاعم كما انه على القول بالصحيح أبداً هو الصحيح و بعد ماصار اللفظ بمؤنة القرينة ظاهرا فى المراد الاستعمالى فهذا الظهور حجة عقلائية يكشف عن المراد الجدى فعلى مذهب الاعمى تحمل ألفاظ الشارع على الاعم ابداً إلاّ بقيام حجة اخرى على ارادة خصوص الصحيح او الفاسد وعلى مذهب الصحيحى تحمل على الصحيح كذلك الا بقيام حجة اخرى على ارادة خصوص الفاسد اوالاعم (ثم استجود) هذا التقريب بأنه لا محذور فيه سوى عدم الدليل فى عالم الاثبات على تعيين خصوص الصحيح او الاعم فى نظر الشارع حين لحاظ العلاقة بين المعنى الحقيقى اللغوى مع المجازى الشرعى (ثم استشكل) بذلك على مااستظهره من مقال صاحب الكفاية (قدهما) من لزوم اثبات أمرين فى إثمار النزاع على القولين احدهما إستقرار بناء الشارع فى محاوراته على ارادة خصوص احد المعنيين من الفاظه بمؤنة قرينة صارفة ثانيهما عدم نصب قرينة اخرى على ارادة غيره (بأنه لاحاجة) الى احراز عدم نصب قرينة اخرى معينة للغير بعد انعقاد الظهور اى الاصل الاستعمالى بالنسبة الى احد المعنيين فان القرينة الصارفة عن المعنى اللغوى حينئذ تكفى لكشف المراد الجدى من ذلك الظهور نعم يحتاج اليه على تقدير تخلف المستعمل فيه عن المراد الجدى عند ارادة الصحيح بأن يستعمل فيما يناسب الصحيح لعلاقة بينهما بخلافه عند ارادة الفاسد او الاعم حيث يستعمل فيهما ايضا بلالحاظ علاقة اخرى غير ما لوحظت بينهما مع المعنى اللغوى وجه الاحتياج عدم كفاية الصارفة عن المعنى اللغوى حينئذ فى الحمل على الصحيح لامكان ارادة مناسبه وعدم انعقاد ظهور لاحدهما فلابد له من احراز عدم قرينه معينة لغيره (ثم استشكل) على الصحيحى بامكان استعمال اللفظ فى الجامع بلا احتياج الى الادعاء و التنزيل اذ لا يتصورالفاقد و الواجد فى الجامع

حتى يعقل التنزيل بالنسبة اليه وعليه (فأن لوحظت) العلاقة بين الجامع و المعنى اللغوى فرارا من استلزام لحاظها بين الصحيح مع المعنى اللغوى دخول الجامع تحت الصحيح و المقسم تحت القسم نظير دخول الجنس تحت الفصل و هو محال ضرورة استحالة انشعاب القسم الى المقسم وغيره (لزم الخلف) اذ مفروض الصحيحى لحاظها بين المعنى اللغوى مع الصحيح و لا مجال للتمسك بغلبة الصحيح اذ عليه لا حاجة الى هذا التكلف (و ان لوحظت) بين الجامع مع الصحيح (لزم سبك) المجاز عن المجاز نعم لو التزم بكفاية الاتحاد فى الوجود فى التنزيل و الحقيقة الادعائية وعدم توقفه على دخول المنزل تحت المنزل عليه حتى يستلزم المحال المذكور صح لحاظ العلاقة بين الصحيح مع المعنى اللغوى و تنزيل الجامع منزلته ضرورة اتحادهما كذلك ٠

(ولكن) يتوجه على استشكاله على مقال الشيخ الاعظم (قده) ان ظاهر عبارة التقريرات صدرا و ذيلا أنه (قده) ايضا بصدد تقرير الاصل الاستعمالى الذى هو حجة عقلائية على المراد الواقعى بعين ما اختاره المستشكل فى تقريبه و ليس مراده من التعبير بلفظ التساوى استعمال اللفظ بمؤنة العلاقة فى الصحيح تارة و فى الفاسد اخرى و ان كان ربما يوهمه خصوص هذا اللفظ بل المراد تساوى الصحيح و الفاسد بالنسبة الى المستعمل فيه الظاهرى الكاشف عن المراد الواقعى (اى الاعم) من حيث قابلية الصدق و الانطباق و احتياج ارادة كل منهما بالخصوص الى حجة اخرى اى القرينة المعينة فما اختاره فى التقريب هو عين ما افاده الشيخ الاعظم (قده) على مافى التقرير و ليس شيئا سواه فتأمل جيدا ً و يتوجه على استشكاله على مقال صاحب الكفاية (قده) أن مراده من استقراء بناء الشارع ثبوت قرينة عامة على لحاظ العلاقة بين المعنى اللغوى مع خصوص احد المعنيين الذى به

يتحقق الظهور و الاصل الاستعمالى الذى هو حجة بين العقلاء كاشف عن المراد الواقعى و معلوم انه لابد منه كما ان مراده من عدم نصب القرينة المعينة هو الاشارة الى ان الحمل على غير ذلك المعنى على تقديره موقوف على نصب قرينة هى الحجة على خلاف الظهور الاستعمالى لا ان عدم النصب بما هو امر عدمى يكون دخيلا فى الاستظهار و حمل الكلام على المراد ضرورة إستحالة ذلك كما برهن فى محله فمفاد كلام صاحب الكفاية (قده) ليس سوى ما اختاره المستشكل فى تقريبه و يتوجه على ماوجه به كلام صاحب الكفاية (قده) ان المفروض بعد مجازية المعنى دورانه بين الصحيح و الاعم فمن أين ما يناسب الصحيح حتى يوجب الاحتياج الى قرينة معينة وراء الصارفة مضافا الى أن المعينة عين الصارفة غالبا كما فى : رأيت اسداً يرمى : بل لم نعثر على غيره و يتوجه على استشكاله اخيرا على الصحيحى انه انما يتوجه على تقدير التزامه بالجامع اما مع انكاره فلا و اما بناءا على ثبوت الحقيقة الشرعية و تباين الحقايق المخترعة المستحدثة فى شرعنا مع الحقايق اللغوية فكذلك لا يتصور نزاع لما ستعرف فى المقدمة الثالثة من عدم تصور الجامع حينئذ مع انه مما لابد منه على كلا القولين •

(المقدمة الثانية) أن الصحة كما نبه عليه الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قدس سرهما فى جميع الحالات وعند الجميع بمعنى واحد هو التمامية غاية الامر اختلاف آثارها حسب اختلاف الانظار فيها فكل يفسرها بالاثر الذى من شأنه بيانه تسمية للمسبب باسم السبب فالفقيه يفسرها باسقاط القضاء و المتكلم بموافقة الشريعة و هكذا و هذه كلها من لوازم التمامية كما ان لوازم صحة البدن بنظر الطبيب غيرها بنظر غيره و هذا لا يكشف عن تعدد حقيقة المعنى كما لا تتعدد باختلاف الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار و نحوها بل ربما يكون شيىء واحد صحيحًا باعتبار فاسداً بآخر فالصحة و الفساد امران اضافيان منتزعان عن الشيىء بعد تحققه باعتبار تمامية

اجزائه و شرائطه او نقصها و لذا ستعرف انه لا يعقل اخذ همافى مفهوم ذلك الشيىء و مسماه قبل تحققه (و مايظهر) من بعض الاساطين ره من صحة النزاع فى وضع الالفاظ او استعمالهافى الصحيح منهااو الاعم بالنسبة اليهما بمعنى تمامية الاجزاء او الشرائط لا بمعنى تعلق النهى بالعبادة او ابتلائها بالمزاحم أو تحقق قصد القربة معهاوعدمها ضرورة ان مناشئ اتصاف العبادة بالصحة و الفساد بهذه المعانى فى طول المأمور به فضلا عن المسمى بمرتبتين او مراتب كتعيين المسمى ثم تعلق الطلب بهثم التعنون بأحد العنوانين باعتبار احد تلك الامور و مافى طول الشيىء لا يعقل ان يقع فى عرضه فيستحيل دخل المتأخر عن الشيىء فيه (مدفوع) بصحة جريان النزاع بالنسبة الى الصحة و الفساد بالمعنى الاخيراما بناءاً على ما هو الحق عندنا و سنشير اليه فى محله انشاء الله من ان التوجه و التقرب الدخيل فى حقيقة المسمى شطراً او شرطاً اعم من قصد الامر فلا يتوقف على تعلق الطلب بحقيقة المطلوب نعم قصد الامر محقق لذلك العنوان المأخوذ فى المتعلق كاشف عن تعنون المسمى به و اما بناءاً على مختاره من دخل قصد الامر فى المتعلق بنحو نتيجة التقييد فمن الغريب اشكاله فى تصوير النزاع فى هذا القسم مع التزامه بذلك فى قصد الامر (كما ان اشكاله) فى مقدمته الرابعة فى وضع لفظ الصلاة أو غيرها لمفهوم الصحيح او المطلوب او نحو ذلك باستلزام ذلك الدور و دخل المتأخر فى المتقدم بدعوى تأخر عنوان المطلوب عن المسمى بمرتبتين و باستلزامه كون المفهوم بازاء المفهوم و هو غير معقول بدعوى أن حقيقة الاستعمال ايجاد مفهوم ذهنى و هو فى طول الحقيقة و منتزع عنها (مدفوع) بأن المراد بذلك ترادف اللفظين و وقوعهما بازاء مفهوم فارد نظير الانسان و البشر لا وقوع احدهما باعتبار مفهومه بازاء مفهوم الآخر كى يستلزم المحذور اذ لا حاجة الى تعيين مفهومه

بمفهوم الاخر حينئذ و بذلك يتم مانبه عليه صاحب الكفاية (قده) فى مقدمته الرابعة من ان الظاهر كون الموضوع له كالوضع فى الفاظ العبادات عاما فاحتمال كونه خاصا بعيد جدا ضرورة استلزامه كون الاستعمال فى العام اي الجامع (فى قوله تعالى : ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر : او قوله (ع) : الصلاة معراج المؤمن : أو عمود الدين : او قوله (ع) : الصوم جنة من النار : و نحوها) مجازيا او عدم جواز الاستعمال فى مثلها و كلاهما فى غاية البعد فتدبر .

ثم ان بعض المحققين (قده) استشكل اولا فى صحة البحث عن الصحة و الفساد بلحاظ اسقاط الاعادة و القضاء و موافقة الامر او ترتب الاثر و نحوها بدعوى أنها من حيثيات الصحة لا لوازمها اذ هى دخيلة فى حقيقة الصحة لانها عبارة عن التمامية من حيث اسقاط الاعادة و القضاء او من حيث موافقه الامر او من حيث ترتب الاثر مع ان اللازم لا يعقل دخله فى حقيقة ملزومه فذلك يكشف عن أنها حيثيات الصحة لا لوازمها ثم اختار أنها من لوازم ماهية الصحة لا وجودها فلا يستحيل دخلها فى حقيقة الملزوم فيصح النزاع بلحاظها (و فيه) أن عنوان الموافق و المسقط ليسا من لوازم ذات التمام و ماهيته اذ الماهية من حيث هى ليست الا هى بل من لوازم اتيان التمام فى مقام الامتثال لان امتثال المكلف به تماما سبب لانطباق المأتى به مع المأمور به قهرا و سقوط التكليف المتوجه اليه لا محالة فينتزع منه عنوان المسقط و الموافق فلا ربط لهما بحقيقه التام و ماهيته و اما تعريف الصحة من المتكلم بموافق الامر و من الفقيه بمسقط الاعادة و القضاء فهو كما عرفت مقتضى شأنهما و تناسب الاول مع غرض المتكلم و الثانى مع غرض الفقيه لا لاجل دخلهما فى حقيقة التمام كما نبه على ذلك صاحب الكفاية (قده) و منه ظهر ان تحيث التمامية بحيث اسقاط الاعادة والقضا

او موافقة الامر و نحوها لا يوجب ضيقا فى الماهية و تقيدها بهذه الحيثيات بمعنى دخلها فيها لما عرفت من انها عناوين انتزاعية فلا بأس بوقوع الصحة و الفساد بلحاظها محلا للبحث اذ لا يلزم منه دخل المتأخر رتبة فى المتقدم وكذا النزاع فى كون التمام من حيث الاجزاء او مع الشرائط ايضا كما نبه عليه الشيخ الاعظم و تبعه بعض الاعاظم (قدهما) ٠

(المقدمة الثالثة) فى تصوير الجامع الذى لا بد منه على كلا القولين من الصحيح و الاعم (نعم نقل) بعض الاساطين (ره) قولا بعدم الحاجة اليه بناءًا على كون الموضوع له خاصا ثم رده بوجهين احدهما أن المعنى العام الذى لا بد من لحاظه حال الوضع عليه هذا ايضا هو الجامع بين الافراد و بحسب اختلاف الحالات ثانيهما انه لا مجال للوضع التعيينى فى مثل المقام لانه لو كان لبان و لا للوضع العام والموضوع له الخاص فى التعيّنى لانه يحصل بالاستعمال مع ان الوضع لخصوص الافراد يحتاج الى تعيين اللفظ بازاء كل بالاستقلال بعد لحاظه بنحو الاجمال فحيث ان الوضع فى المقام لو كان لاختص بالتعيّن فالموضوع له ايضا عام و يندفع المحذور رأسا (لكن) يتوجه عليه (اولا) امكان خصوص الموضوع له فى التعينى بأن يستعمل اللفظ فى خصوص الافراد مجازا لا فى المعنى العام ثم بسبب كثرة الاستعمال كذلك يصير حقيقة فى نفس الافراد (وثانيا) أن نحو الوضع من التعيينى و التعينى غير دخيل فى صحة النزاع وعدمها مع خصوص الموضوع له اذ لو كان عموم الملحوظ حال الوضع او الاستعمال كافيا لتحقق الجامع و تصوير النزاع لصح النزاع على كلا نحوى الوضع و الا لم يصح كذلك لاشتراك التعيينى و التعينى فى أن الملحوظ عام فيهما غاية الامر حال الوضع فى الاول و حال الاستعمال فى الثانى كما أن المستعمل فيه

خاص فيهما غاية الامر على نحو الحقيقة فى الاول وعلى نحو المجاز (قبل بلوغ كثرة الاستعمال مرتبة توجب الوضع) فى الثانى و من ذلك علم فساد نفس القول بعدم الحاجة فى ذاك الفرض ايضا و ان الاحتياج مطلقا غير قابل للانكار .

فاعلم أن القائل بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية على النحو المختار فى فسحة عن ذلك ضرورة أن الجامع على هذا القول موجود بالطبع بلا حاجة الى تصويره و هو المعنى اللغوى كالتذلل الحضورى او العطف مع التوجه فى الصلاة اما الخصوصيات المزيدة الى المعنى اللغوى فى كل شريعة (اى الاجزاء و الشرايط الواقعة فى حيز طلبات الشارع) فهى من قبيل المحققات لذلك الجامع بمعنى أن ما رآه الشارع محققا للعطف الحضورى فى الشرايع السابقة عبارة عن الامور الخاصة المعلومة و ما رآه محققا له فى هذه الشريعة عبارة عن هذه الامور الخاصة التى بايدينا و ما رآه محققا له بالنسبة الى المكلف فى حال السفر عبارة عن القصر بلحاظ توأمية السفر غالبا مع الاتعاب و فى حال الحضر عبارة عن التمام و بالنسبة الى الغرقى و المهدوم عليهم عبارة عن الاشارة عن حضور و توجه و هكذا فى سائر الحالات على ما استفيد من الادلة تفاصيل المحققات حسب إختلاف الحالات و حيث ان المحققات بنظر الشارع تختلف حسب إختلاف الحالات فما جعله محققا فى كل حالة يكون على نحو العزيمة لا الرخصة فالمركب الخارجى الذى يصدر من المكلف حسب اختلاف حالاته و يكون توأما مع احد هذه العناوين القصدية متلونا بلونه هو عين المسمى المطلوب منه فى تلك الحالة عينية كل محقق متلون بعنوان قصدى مع ذلك العنوان خارجا اذ لا وجود للعنوان الا بوجود محققه فكون المحقق توأما مع ذلك العنوان المنطبق له دخل فى حقيقة المسمى

فنفس المعنونات و المحققات بمرآتية العنوان القصدى (اى المعنى اللغوى) و حاكويته هى مطلوبة للشارع و كذا الموالى الظاهرية فى المحققات المجعولة من قبلهم لعنوان التعظيم اذ العنوان بما هو مفهوم ذهنى لا يعقل تعلق البعث و الطلب به و انما المطلوب (المبعوث اليه) وجوده الخارجى الذى هو عين وجود معنونه و محققه والآثار المترتبة من العنوان تترتب على ذلك المعنون و تمام الموجب لعبادية العبادة و روحها هو التوجه و الحضور المأخوذ فى المطلوب (اى المسمى الواقع فى حيز الطلب) بنحو الشرطية فمرآتية العنوان و كونه توأما مع المعنون بل اتحادهما وجودا لا يوجب بساطة المطلوب كى تكون المركبات الخارجية الصادرة عن المكلف محصلات لذلك الامر البسيط و لا تتأتى البراءة عند الشك فى اجزائها و شرائطها كما ان تباين المحققات وجودا لا يوجب خروج ذلك العنوان عن كونه جامعا لهذه المتباينات فى الوجود المتحدة فى الآثار المترتبة من وجود المسمى كما هو الشأن فى جميع محققات العناوين القصدية مضافا الى ان التحقيق كما يأتى فى محله انشاء الله جريان البراءة لدى الشك فى اجزاء محصلات العناوين البسيطة و شرائطها (كالوضوء و الغسل بالنسبة الى الطهارة) اذا كان بيان المحصل من وظيفة الشارع لان العقاب على الترك عليهذا يكون بلا بيان فانقدح مما ذكرنا انه لا حاجة الى الجامع المقولى (اى ما هو من علل قوام المهيات الاصيلة المركبة عقلا من الاجناس و الفصول) كى يشكل بعدم تعقل الجامع بين المقولات المتباينة كمقولة الوضع و الكيف والفعل النحوى الى آخر المقولات التى تتركب منها الصلاة وغيرها من ماهيات العبادات بل الجامع عنوان قصدى موجود بوجود تلك المقولات المتباينة بمالها من الاختلاف حسب اختلاف الحالات فهو موحد لجميع

المحققات وعليه المدار فى جميع المراتب الطولية بحسب الكمية والحالات وما هو محقق العطف مع التوجه بالنسبة الى المختار غير ما هو محققه بالنسبة الى العاجز ثبوتا او اثباتا وعرفا اما الثبوت فملاك التذلل موجود فى صلاة العاجز حسب ما يقتضيه عجزه و اضطراره من القعود والاضطجاع و العراء و امثالها لان كمال تذلله يحصل بما يقدر عليه و أما الاثبات فمثل قوله (ع) : كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر : وغيره من ادلة الاعذار يكشف عن اختلاف المحققات فلا يتوهم أن ملاك الزائد وجودًا أزيد من الناقص حيث عرفت وجود العطف فى البين عرفا ٠

و اما القائل بثبوت الحقيقة الشرعية فلا يمكنه تصوير الجامع على شيء من القولين لما عرفت من عدم تعقل جامع بين المقولات المتباينة وما قيل فى تصوير الجامع لا يخلو عن اشكال بل منع اما الوجوه المذكورة لتصويره على الصحيحى (فمنها) انه امر بسيط كعنوان المطلوب او ما يلازمه كعنوان المسقط للاعادة و القضاء و نحو ذلك (وفيه) مضافا الى ما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) من انه منتزع عن الطلب متأخر عنه فلا يعقل اخذه فى متعلقه لاستلزامه الدور المحال و من استلزامه ترادف لفظى الصلاة و المطلوب مثلا وهو بديهى البطلان (أنه) امر ينتزع عن تعلق الطلب بحقيقة المطلوب والطلب امر عرضى كما ان المأخوذ تحت الطلب له نحو تنكر و ابهام ولذا يحتاج الى تصوير الجامع فما انتزع من امر عرضى و من ذاتى منكر كيف يكون معرفا لحقيقة الذات على أن ذلك يستلزم ترادف جميع الفاظ العبادات ورجوعها (مع تباينها بالوجدان) الى حقيقة واحدة هو المطلوب (نعم) استشكل بعض الاساطين (ره) على هذا الجامع علاوة عما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) من طوليته

و تأخره الرتبى المستلزم للدور المحال بوجهين آخرين احدهما انكار كون العنوان اثرا لجميع مراتب الحقيقة (اى العالية والدانية) بعد تسليم كونه اثرا لذات الفعل الخارجى و حقيقة المطلوب بلا حاجة الى تعلق الطلب و اتيان الفعل بقصده و اندفاع محذور الطولية بذلك اذ لا دليل على كونه اثرا للجميع فلا يكشف اتحاد الاثر عن حقيقة المؤثر وكون ملزومه هو الجامع ضرورة امكان مطلوبية المراتب الدانية بطلب آخر غير المتعلق بالمرتبة العالية وكون سقوط التكليف بها من جهة اكتفاء الشارع بتلك المراتب عن المرتبة العالية التى هى حقيقة المطلوب كما هو الشأن فيما ثبت صحته من العبادات بلا تعاد او سائر الادلة الثانوية بل المتعين فى مثلها ذلك فلا يكشف عن وجود الجامع فى غير العالية ثانيهما دعوى الفرق بين الجامع الملاكى مع الخطابى بعد تسليم كون العنوان اثرا للجميع من جهة اشتراك الكل فى ملاك الطلب المولوى كما فى كفارة الصوم الحاصلة باحدى الخصال الثلاث بدعوى أن هذا العنوان انما يجدى فى موارد التخيير الشرعى (كالكفارة) التى يكون المدار فيها على الجامع الملاكى لا فى موارد التخيير العقلى فى عالم الامتثال (كما نحن فيه) التى يكون المدار فيها على الجامع الخطابى الذى يقع تحت الطلب على اى حال مضافا الى استلزام ذلك صيرورة الشك فى جزء او شرط من قبيل الشك فى المحصل لعدم العلم بحصول ذلك العنوان البسيط حينئذ و مقتضاه عدم التمسك بقاعدة البرائة بل بالاشتغال على الصحيحى مع انهم يتمسكون بالاولى دون الثانية و هذا بنفسه يكشف عن التزامهم بوجود جامع خطابى فى البين لا بلحاظ مجرد الاثر (لكن)

يتوجه عليه أن عمدة اشكال هذا الجامع أن الاسقاط امر عقلى يترتب على اتيان الفعل فى مرحلة الامتثال و ايجاد الطبيعة فى مقام العمل فهو سبب لسقوط الطلب المتعلق بذمة المكلف عقلا لا لرفع التكليف رأسًا و لذا نقول بأن الاعادة على وفق القاعدة كما يأتى فى محله انشاء الله و هذا لا ربط له بعالم المفهوم و الامر البسيط العقلانى(الذى هو عبارة عن الجامع) ليكون معرفا له فاتيان الفعل وايجاد الطبيعة لا يوجب تعرفها و خروجها عن التنكر و الابهام كما اشرنا اليه آنفا أما كشفه عن اصل وجود الجامع فهو لا يختص بمورد دون آخر ضرورة ترتب هذا الأثر على جميع التكاليف من العبادات والتوصليات بل المعاملات و كل ما وقع فى حيز الطلبات الشرعية بل و فى الالتزامات العرفية فهو جامع بين جميع الواجبات شرعية كانت ام عرفية و الا فمع الاغماض عن هذا الاشكال يمكن أن يقال فى تقريب هذا الجامع ان وحدة الاثر فى جميع مراتب الصحة مع مالها من الاختلاف تكشف عن وحدة المؤثر وجودًا كما هو شأن كل أثر بالنسبة الى مؤثره فأن اللازم فى الكشف الإنّى هو السببية لدرك اصل الوجود لا درك الماهو و تعرُّف حقيقة المؤثر حتى يشكل بان اتحاد الأثر لا يكشف عن حقيقة المؤثر فى المقام و اما كون حقيقة المطلوب خصوص المرتبة العالية كما هو مختاره فسيأتى ما فيه لدى التعرض لمختاره فى تصوير الجامع كما انه لا ربط لهذا الجامع بالجامع الملاكى حتى يشكل بأن المطلوب فى المقام هو الجامع العنوانى الخطابى و انما المراد أنَّ هذا الأثر حيث يتحقق فى جميع موارد تحقق تلك المهية الاعتبارية المركبة من مقولات متباينة بمراتبها فى الصحة و اختلافها حسب اختلاف حالات المكلف فهو يكشف عن ان هناك مرتبة محفوظة

من تلك المهية الاعتبارية موجودة فى جميع المراتب تعلق بها الخطاب المولوى فالشك فى دخل شيء زائد شطرا او شرطا فيه شك فى اصل التكليف بالنسبة اليه فيجرى فيه البرائة مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا من ان الحق جريان البرائة لدى الشك فى المحصل اذا كان بيانه من وظيفة الشارع (فاشكال) هذا القائل تبعًا لصاحب الكفاية فى هذا الجامع باستلزامه كون المقام من الشك فى المحصل الذى هو مجرى الاشتغال مع أن القوم يتمسكون بالبرائة (غير سديد)(مبنى و بناءً) بل للمناقشة فيما ذكره من الفرق بين الجامع الخطابى مع الملاكى مجال كما سنشير اليه فى محله تبعًا لصاحب الكفاية (قده) من أن كفاية الملاك انما هى لكشفه عن ذى الملاك و وجود الجامع الملاكى مساوق للجامع الخطابى فللصحيحى أن يلتزم بالبرائة فيما ذكره ايضا بدعوى أن لزوم تحصيل الملاك بهذا المقدار معلوم و الزائد مشكوك فالاصل برائة الذمة عنه ٠

(وقد اجاب) بعض الاعاظم (ره) عن اشكال الشك فى المحصل المجرى للاشتغال بجريان البرائة عند الشك فى جزئية شيء أو شرطيته مع تعلق الطلب بنفس العنوان البسيط وكونه شكا فى المحصل بدعوى امكان أن يكون ذلك العنوان مما يقبل السعة و الضيق تبعا لمحققاته بسبب كثرة اجزائها و قلتها فأصل وجوده عليهذا يحصل بتحقق مقدار من تلك الاجزاء و يكون مرجع الشك الى لزوم تحصيله بسعة الوجود كى يجب الاتيان بالجزء المشكوك او بمطلق الوجود كى يكفى الاتيان بغير المشكوك و من المعلوم أنه من قبيل الاقل و الاكثر فتجرى فيه البرائة (وفيه) انه بعد تسليم صحة ذلك ثبوتا لو

کان فی عالم الاثبات ایضا طریق الی احراز کونه کذلک لکان الحق معک فی جریان البراءة لکونه من الاقل و الاکثر لکن المفروض عدم الطریق وکونه مجرد امکان و احتمال فکما یحتمل کون العنوان من ذاک القبیل حتی یرجع الشک الی اصل التکلیف فکذلک یحتمل کونه مما لا یقبل السعة و الضیق و لا یحصل أصل وجوده مع فقدان بعض ما له دخل فی محققاته شطرًا او شرطًا حتی یکون الشک فی الجزئیة و الشرطیة بالنسبة الی المحقق راجعا الی الشک فی امتثال المکلف به بعد العلم بأصل التکلیف ضرورة ان متعلق الطلب حسب الفرض نفس العنوان و الشک فی اصل الحصول لا فی مقدار الحاصل من حیث الوجود وعلیهذا فمع عدم العلم بکونه من ای القسمین لا یحصل العلم بامتثال اصل التکلیف و تحصیل اصل العنوان الا بالاتیان بجمیع ما یحتمل دخله فی تحقق العنوان و مقتضاه التمسک بالاشتغال (و لا یقاس) المقام بالاقل و الاکثر الارتباطیین فیقال بأن دخل المشکوک هناک ایضا سبب لعدم امتثال التکلیف رأسا عند انتفاء المشکوک بمقتضی الارتباطیة و لذا استشکل بعضهم فی جریان البراءة العقلیة هناک و مع ذلک قد صححنا جریان البراءة فیه مطلقا شرعیة وعقلیة فهکذا فی المقام (و ذلک لان متعلق التکلیف هناک نفس الاجزاء دون الاثر الحاصل منها کما فی المقام و لما لم یصل الینا بیان لجزئیة الاکثر تجری البراءة العقلیة ایضا وعدم حصول الغرض من الاقل واقعا علی تقدیره مستند الی الشارع من جهة عدم وصول البیان الی المکلف بخلاف المقام نعم علی ما ذکرنا من جریان البراءة لدی الشک فی المحصل الذی یکون بیانه من وظیفة الشارع یمکن التمسک بالبراءة فی الفرض ایضا فتدبر .

(اما مايظهر) من بعض المحققين (قده) فى تقرير الجواب عن اشكال الشك فى المحصل من الفرق بين عنوان انطباقى منتزع عن الفعل كعنوان الناهى عن الفحشاء المنتزع عن الافعال الصلاتية فحيث انه متحد مع المعنون و منطبق عليه يسرى اليه اجمال المعنون لدى الدوران بين الاقل والاكثر فيدور بينهما بتبع معنونه و يجرى فيه البرائة و بين عنوان مسبب عن الفعل حاصل منه خارجا كالطهارة الحاصلة من افعال الوضوء فحيث انه مستقل مباين مع الفعل تباين المسبب مع السبب لا يسرى اليه اجمال السبب ولا يرتبط دورانه بين الاقل والاكثر بجريان البرائة فى المسبب الذى هو عنوان بسيط وقع فى حيز الطلب فلابد حينئذ من الاحتياط لكونه شكا فى المحصل (ففيه) ان العنوان مع فرض اتحاده مع المعنون وانطباقه عليه لا يعقل عدم سراية اجمال المعنون اليه فالمنتزع عن المجمل مجمل لا محالة و يجرى فيه البرائة ثم على فرض عدم السريان و كون الشك فى المحصل بعد تعلق التكليف بعنوان بسيط فقد عرفت عدم كونه مطلقا مجرى الاشتغال •

ولاجل ماذكرنا من الاشكال فى هذا الجامع عدل عنه بعضهم والتزم بان الجامع مطلق الوجود و فيه مالا يخفى فانه فرار عن الاشكال لا يجدى فى رفعه شيئا كالتزام آخر بانه الوجود الخاص و ثالث بانه مايفعله المتشرعة الى غيرذلك مما لا يخرج حقيقة المطلوب عن التنكر والابهام كما سنشير الى بعضها مفصلا •

(ومنها) مااختاره صاحب الكفاية (قده) فى تصوير جامع متحد مع ما فى الخارج مشار اليه بالخواص والاثار بدعوى ان الجامع عبارة عن عنوان وحدانى متحد مع معنوناته اى المركبات الخارجية بمالها من الاختلاف زيادة و نقصانا حسب اختلاف الحالات نحو اتحاد لانه ينتزع عنها و لا باس بعدم امكان تسمية الجامع باسم خاص بعد العلم بتحققه والاشارة اليه بالاثار كقربان كل تقى او

معراج المؤمن او الناهى عن الفحشاء فى الصلاة و هكذا فاشتراك جميع اصناف الصلوات الواجبة على المكلف حسب اختلاف الحالات فى هذه الاثار أصدق شاهد و اقوى كاشف إنى عن وجود جامع وحدانى فى البين مؤثر بوحدته المتحققة فى الجميع فى تلك الاثار و لذلك تشترك فيها فمتعلق الطلب نفس المعنونات المركبة بمرآتية العنوان و حاكويته والشك فى جزئية زائدا و شرطيته شك فى دخله من اول الامر فى المأمور به لا فى محصله بعد احراز اصله فيصير من الاقل والاكثر و تجرى فيه البرائة (واستشكل) بعض الاساطين (ره) على هذا الجامع (بعد دعوى الفرق بين الافعال التوليدية والعلل المعدة بجعل الاولى مايترتب عليه المسبب بلا تخلل شيئى ثالث بينهما والثانية مايتخلل بينهما ثالث واطالة الكلام فى بيان ذلك) بان العبادات من قبيل العلل المعدة بالنسبة الى الاغراض المترتبة عليها اذ المأموربه فيها نفس العبادات لا الاغراض لخروجها عن قدرة المكلف و توقفها على ارادة الَهية فلايعقل ان يكون الاغراض والاثار المترتبة عليهما جامعا عنوانيا للمصاديق متعلقا للخطاب و هذا هوالغرض من تصويرالجامع ومع تسليم كونها من الاسباب التوليدية فالشك فى اجزائها و شرائطها يكون من قبيل الشك فى المحصل و مقتضاه جريان قاعدة الاشتغال لا البرائة (و لكن يتوجه) عليه مع قطع النظر عما سنشير اليه اجمالا و يأتى تفصيله فى باب الاوامر انشاء الله من توضيح الافعال التوليدية والعلل المعدة (انه) ليس فى كلام صاحب الكفاية (قده) عين ولا اثر من كون الاغراض المترتبة على العبادات (كالنهى عن الفحشاء و غيره) من المسببات التوليدية لها و لا من صيرورة هذه الاغراض عناوين لمصاديق تلك العبادات و وقوعها مورد تعلق الخطاب المولوى ولا من كون الاثار معرفة لحقايق تلك المؤثرات وكشف اتحادها عن وحدة المؤثر بحسب الماهو لتكون حقيقة العبادة من قبيل

كليات باب الا يساغوجى مركبة من جنس و فصل بل حا شاه (قد ه) عن جميع ذ لك و انما مراد ه كما يظهر بالتاءمل فى كلامه صد را و ذ يلا ان ترتيب اثر وحدانى فى الا د لة الشرعية على مهية واحدة اعتبارية مركبة عن مقولات متباينة (كالنهى عن الفحشاء) بما لها من المراتب المختلفة فى الصحة يكشف انا عن وجود جامع عنوانى فى البين متحد مع مصا د يق تلك المهية الاعتبارية خارجا نحوا تحاد و ان لم نعرف ذ لك الجامع بشخصه و اسمه نظير ما تقدم منه فى تعريف موضوع العلم و تعيينه و هذا لا ربط له بالمسببات التوليد ية اذ ليس لها اتحاد وجود ى مع اسبابها و اما اطلاق المسبب التوليد ى على سببه فهو من جهة تقاربهما فى الوجود كما في المجاز بالمشارفة كاطلاق الميت على المستميت و نحو ذ لك والا فهما متغايران عنوانا و معنونا حقيقة و من هنا ظهر انه ليس من قبيل الشك فى المحصل فتجرى فيه البرائة لد ى الشك فى الاجزاء والشرائط مضافا الى ماعرفت من ان جريان الا شتغال مع الشك فى المحصل على اطلاقه غير صحيح .

و لتوضيح مقال صاحب الكفاية (قد ه) زيادة عما تقدم لا بد من تمهيد مقد مات (الاولى) ان فى متعلقات الاحكام خصوصيات كامنة على مذهب العدلية باعثة نحو الجعل و يعبر عنها فى متعلقات الاوامر بالمصالح النفس الامرية الباعثة نحو الامر و فى متعلقات النواهى بالمفاسد النفس الامرية الباعثة نحو النهى من غير ان تقع تلك الخصوصيات بنفسها متعلقة للخطاب المولوى بل لم يقل بذ لك احد من العد ليه بخلاف الا شاعرة فالخطابات الشرعية عند هم جزافية و متعلقاتها خاليسة عن المصالح والمفاسد الواقعية (الثانية) ان الا ثر هو الذ ى بوجود ه العلمى يكون ملاكا للجعل باعثا نحوه كما انه فى الافعال المباشرية باعث نحو الفعل و بوجود ه الخارجى علة غائية لتعلق الجعل او الفعل المبا شرى اما المؤثر المقتضى لترتب ذ لك الا ثر عليه

خارجا فهو وإن امكن بحسب الثبوت ان يكون جنسا او نوعا او صنفا لكن الاثر انما يكشف إناً عن وجود مؤثر فقط واما حقيقة ذلك المؤثر و هويته او انه من اى الاقسام الثلاثة فلاكشف له عن ذلك نعم ان علق الأثر اثباتا فى لسان الدليل على النوع او الصنف يستكشف منه انه أثر لتلك الحقيقة النوعية او ذلك الصنف و كذا ان علم من الخارج عدم ترتب ذلك الأثر على غير ذلك النوع أو الصنف كما اذا وجدت الحرارة مع انتفاء الشمس فيعلم استنادها الى النار مثلا و فيه ايضا لا يكون سببا لدرك الماهو و كشف هوية المؤثر نظير تعليق معراج المؤمن او النهى عن الفحشاء فى لسان الدليل على طبيعة الصلاة فيكشف عن انه اثر لتلك الطبيعة والماهية الاعتبارية المركبة من مقولات متباينة دون غيرها من مهيات العبادات و هكذا فى غير الصلاة وكما أن وجود الاثر يكشف عن وجود المؤثر إنّاً فكذلك عدمه يكشف عن عدمه فعدم الحرارة يكشف عن انتفاء ما يؤثر فيها الا ان يكون لذلك المؤثر أثر آخر يكشف عن وجوده كما فى الصلاة اذ لها آثار متعددة ففى مثله يكون انتفاء جميع الاثار كاشفا عن انتفاء المؤثر و يكون وجود كل منها كاشفا عن وجوده ثم الخطاب لا يتعلق بنفس الاثر ولا بالمؤثر مجردا عن اثره لخلو متعلق التكليف حينئذٍ عن الملاك و هو يناسب مذهب الاشاعرة الذى نحن بُرآء منه بل يتعلق بالمؤثر بلحاظ اثره الذى هو ملاك الخطاب.

(الثالثة) ان الافعال التوليدية كالالقاء فى النار بالنسبة الى الاحراق والقاء الرصاص بالنسبة الى القتل و نحوهما ليست من قبيل الاسباب المؤثرة بنفسها فى ترتب تلك الاثار اذ لا يتولد الاحراق والقتل من نفس الالقاء فى المثالين بل المؤثر فى الاحراق هو النار و فى القتل هو الرصاص فتلك الافعال تهيئة و توجيه للسبب نحو المسبب لا انها مؤثرة فى نفس المسبب كما ان العلل المعدة كخطوات متوسطة بين مبدء السير و منتهاه ليست مؤثرة فى ترتب

الاثر كالوصول الى المقصد فى المثال ضرورة عدم تحقق الاثر عقيب كل واحدة من المقدمات الاعدادية و انتفاء تلك المقدمات و تصرمها عند تحقق الاثر و من المعلوم استحالة الطفرة والفصل بين المؤثر والاثر فى عالم التحقق و لذا سميت اعدادية اذ شأنها الاعداد والتقريب نحوالاثر ولوسلم التأثير فى المقامين فحصر نسبة الأثر الى مؤثره فى القسمين (اى التوليدية والمعدة) بلاحاصر اذ بعض الاثار من قبيل المقتضى بالفتح للمؤثر و ليس الاثر فى شيئى من الاقسام الثلاثة وجها للمؤثر وعنوانا له بل هما متباينان عنوانا و معنونا و اطلاق عنوان احدهما على الاخر احيانا انما هو من باب المجاز بالمشارفة لاعلى نحوالحقيقة فلايصح توجيه خطاب احدهما الى الاخر الا بنحو من العناية ٠

اذا عرفت هذا فاعلم ان العبادات بالنسبة الى آثارها والاغراض المترتبة عليها (كالنهى عن الفحشاء فى الصلاة) ليست من قبيل الافعال التوليدية ولا العلل المعدة بل هى مقتضية لترتب تلك الاثار عليها ولا يتوقف ترتبها عليها على امور الهية خارجة عن قدرة المكلف كتصفية الملائكة و نحوها مما قيل (فان قلت) قد ورد فى الاخبار عدم ترتب معراج المؤمن على بعض الصلوات و كذا فى غيرها من العبادات بالنسبة الى آثارها كما نشاهد بالحس ان بعضها لا تصير ناهية عن الفحشاء و هكذا غيرها (قلت) نعم لكن ذلك لوجود المانع لا لعدم المقتضى كما هو الشأن ايضا فى عدم تحقق الاحراق من النار لوجود الرطوبة فى المحل و هكذا فى سائر المقتضيات ففى العبادات تكون الاخلاق الذميمة مانعة عن ترتب بعض آثارها عليها كصيرورة الصلاة معراجا او ناهية و صيرورة الصوم جنة و نحو ذلك لا عن ترتب جميعها لانها مع ذلك مسقطة للقضاء والاعادة (لا يقال) فليكن عدم تلك الصفات الذميمة عليهذا مأخوذا فيها كى لا تخلو العبادات عن الملاك (لانا نقول) اولا قد

مر مرارا ان العدم لا يعقل دخله فى الوجود ولا يترتب عليه اثر وجودى و ثانيا ان وجود تلك الصفات لا يوجب خلو العبادات عن الملاك راءسا لعدم انحصار آثارها فيما منعت الصفات عن ترتبه عليها فلها حينئذٍ جزء من الملاك اى ترتب اسقاط القضاء والاعادة عليها و هذا المقدار كاف لصحة تعلق الخطاب بها و خروجها عن الجزافية التى هى مذهب الاشاعرة خلافا للعدلية و من ذلك ظهر ان المورد عليه هذا الجامع ليس من قبيل الشك فى المحصل اذ الاثر ليس وجها وعنوانا للعبادات ماءخوذا فى متعلق الخطابات (فتلخص) ان وجود كل من الآثار كاشف عن مؤثره الذى هو الجامع على مذهب صاحب الكفاية (قده) بلا محذور فى ذلك.

(نعم يتوجه عليه) ان ذلك إحالة الى المجهول لا يجدى لتصوير الجامع اذ غاية ما يدل عليه وحدة الاثر هو اتحاد المؤثر اما كونه امرا ذاتيا لاعرضيا فلا كشف له عنه مع ان بين النهى عن الفحشاء و غيره و بين الصلوه عموما من وجه فكثيرا ما يصدق مسمى الصلاة و يكون مسقطا للقضاء ولا يترتب عليه شيئ من هذه الآثار كما فى صلوات غالب المكلفين كما قد يترتب هذه الآثار على غير الصلاة من العبادات فيكون الصوم مثلا ناهيا عن الفحشاء سببا لقرب المكلف الى الطاعات و بعده عن المعاصى و اللازم الاعم لا يكشف عن ملزومه ولا يكون معرفا لحقيقته (الا ان يقال) بان حمل تلك الآثار فى ادلتها على نفس الطبيعة يكفى لكشفها عن الحقيقة و كون المؤثر ذاتيا لاعرضيا وان المراد من كون النهى عن الفحشاء و غيره آثار للصلاة هو اقتضاء حقيقة الصلاة ترتبها عليها لا فعلية الترتب ولا اشكال فى ان هذه القابلية والاقتضاء موجودة فى جميع افراد الصلاة سواء ترتبت عليها فعلا ام لا وأما اثر الصوم فهو كونه جنة من النار فآثار كل واحدة من العبادات مختصة بنفسها ولا دليل على كونها آثارا لغيرها والذى يهوّن الخطب ان

القائل بهذا الجامع كصاحب الكفاية (قده) ملتزم بان الخصوصيات الزائدة عن الحقيقة الاولية من الاجزاء والشرائط تكون من قبيل المحققات فهو يقرب مما ذكرنا فى وجود الجامع بالطبع.

(ومنها) مااختاره بعض الاساطين (ره) فى تصوير الجامع من جعل الموضوع له والمسمى على كلا القولين هو المرتبة العليا من تلك الحقايق اى الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط و يكون الاستعمال بالنسبة الى سائر المراتب من الحقيقة الادعائية تنزيلا للفاقد منزلة الواجد نعم فى مثل صلاة الغرقى انما اكتفى الشارع بصحيحه عن المرتبة العليا اولا ثم نزل فاسده منزلة صحيحه فالاستعمال عليه ايضا من الحقيقة الادعائية ولا يلزم سبك مجاز عن مجاز واما فى مثل القصر والاتمام فلكونهما فى عرض واحد بالنسبة الى المرتبة العليا لا يتاتى فيه هذا الجامع و لكن يمكن تصوير جامع مختص بهما و ما ذكرنا غير بعيد عن الفهم العرفى بل يساعده الوجدان و ليس فيما ذكر لتصوير الجامع اوضح منه (وفيه) اولا ان هذا فرار عن الجامع لا تصوير له ضرورة ان الغرض من تصوير الجامع تعيين قدر مشترك بين جميع مراتب الصحة بما لها من الاختلاف ليكون هو الموضوع له والمستعمل فيه لالفاظها و ليكون تكليف واحد شاملا باعتباره للجميع فى رتبة واحدة لا تعيين قدر مشترك بين صنف منها ثم تنزيل غيره عليه بل الاحالة الى المجهول فى بعضها كالقصر والاتمام مضافا الى لزوم الجمع بين الجامعين عليه هذا (وثانيا) ان لازمه خروج غير المرتبة العليا عن كونه حقيقة تلك العبادات مطلوبا بالامر المتعلق بها و صيرورته بدلا عنها مطلوبا بامر آخر غير ما تعلق بها وهذا مع انه خلاف ظواهر الاوامر الواردة فى الشريعة التى تعلقت بالعبادات يمكن دعوى ضرورة الفقه على خلافه (وثالثا) ان المرتبة العليا ايضا قد تختلف فهى فى صلاة الصبح عبارة عن ركعتين بما لهما من الاجزاء والشرائط وفى صلاة المغرب عبارة عن ثلاث ركعات كذلك و فى صلوة الظهرين والعشاء عبارة عن اربع ركعات كذلك فلا بد من

تصوير جامع بين تلك المراتب العليا المتباينة فى هذه الصلوات و نحوهـا هذا كله مع ان تنزيل اكثر المراتب منزلة واحدة منها وان كان ممكنا عقلا ولكن كون جميع الاستعمالات الشرعية فى غيرالمرتبة العليا من المهيات مع كثرتـه من قبيل التنزيل والادعاء مستبعد جدا لا يساعده العرف والمجاوزلما مـرت الاشارة اليه مضافا الى هذا الضابط لا يجرى ولا يندفع به المحذور فى كثيـر من الموارد كالقصر والاتمام بل صلاة المغرب والصبح مع الرباعيات و نحوها مما هى فى عرض واحد بالنسبة الى المرتبة العليا كماعرفت ولذا توقف هذا القائل عن تعيين الجامع فى القصر والاتمام فلوصلحت المرتبة العليا جامعا فلتكـن كذلك بالنسبة الى الجميع والا فما هوالجامع فى الموارد المتقدمة يكون فـى الجميع و مع عدم تعقل الجامع كما اعترف به فى كلامه بعد ذلك فكذلك فـى الجميع.

(ومنها) مااختاره بعض الاعاظم (ره) فى تصوير الجامع على الصحيحى من انا نعتبر الجامع بين وجودات المقولات لا بحيث يكون لوجود كل مقولة دخل بالخصوص فيه بل هناك وجود خاص سارفى جميع تلك الوجودات معرى عـن خصوصياتها (اى السارى من اول التكبير الى آخر التسليم) لكنه بما هووجود خاص لا يكون جامعا كى يستلزم كون وجود خاص حاصل من عدة مقولات اختارها المكلف من بين غيرها متعلقا للتكليف كافيا اتيان مثله فى سقوط الامر بالصلاة بل باعتبار لف الصورة الحاصلة من ذلك الوجود واندماج مفهومه فى مفهـوم الصلاة يكون جامعا مشيرا الى معنوناته الخارجية فالعنوان البسيط الحاصل من توأمية مفهوم الصلاة مع مفهوم ذلك الوجود الخاص السارى فى تلـك المقولات الذى ينحل بالتحليل العقلى الى تلك الوجودات الخاصة الخارجية هوالجامع العنوانى للافراد الصحيحة طولية وعرضية و هذا الجامع مشترك مع الكلمة والكلام فى ان له جهة تشكيك وجهة تعيين فمن حيث صدقه على الافراد

العرضية والطولية بنحو سواء يكون من قبيل الكلى فى المعين و من جهة الزيادة والنقصان فى افراده الطولية يكون من الكليات المشككه كما انهما ايضا من جهة الصدق على اى بعض من الابعاض يكونان من قبيل الكلى فى المعين و من جهة الزيادة و النقصان فى مادتهما باختلاف الحروف قلة وكثرة يكونان من قبيل الكليات المشككة .

(فان قلت) لازم تعلق الطلب بنفس الجامع اى الحصة السارية فى وجودات المقولات لا بكل واحدة منها عدم حصول التقرب بكل جزء من أجزاء الصلاة رأسًا مع ان المعلوم من الشرع و سيرة المتشرعة خلافه فكيف التوفيق (قلت) لا ينتزع المفهوم عن ذلك الجامع والوجود السارى حال كونه بشرط لا عن الخصوصيات المكتنفة به فى عالم التحقق بل انما يلاحظ ذلك الوجود لا بشرط عن تلك الخصوصيات و ينتزع منه المفهوم و يجعل هذا المفهوم المبهم مع مفهوم الصلاة عنوانا بسيطا حاكيا عن المتعينات بوجوداتها لا بتشخصاتها و من المعلوم اجتماع اللابشرط و انطباقه مع كل شرط فيكون معروض الطلب فى الحقيقه نفس المتعينات بواسطة الجامع بمعنى انه يحمل الطلب اليها فيحصل التقرب بكل منها لذلك كما هو الشأن فى ترتب آثار الكلى على الافراد الخارجية فاذا بين الشارع تشخصات الافراد و خصوصياتها الخارجية من ان صلاة جعفر كذا و صلاة الايات كذا و هكذا ينطبق عليها ذلك العنوان المبهم فى الخارج قهرا و تصير معروضة للامر و يصح التقرب بكل جزء جزء منها .

(وفيه) ان المراد بذلك لا بد ان يكون احد وجوه ثلاثة (فان كان) المراد ان الجامع عبارة عن صورة حاصلة من وجود خاص سار فى وجودات المقولات من دون اكتنافه بالجهات المقولية كما يشهد عليه فى مقام الاثبات جوابه عن اشكال استلزام ذلك الجامع عدم حصول التقرب بكل جزء من الصلاة بما حاصله ان الخصوصيات المقولية خارجة عن تحت الجامع داخلة تحت الامر بدليل

آخر (ففيه) ان مفهوم الصلاة عليهذا مساوق مع مفهوم الوجود الخاص ومرادف معه و قد هربت من ذلك فهو كر على مافر مضافا الى ان هذا الترادف مما ينكره الوجدان و انه يلزم خروج الخصوصيات عن تحت الامر لولا الجواب بدخولها تجته بدليل آخر لكن يدفع هذا الجواب ان دخول الخصوصيات تحت الامر يحتاج الى دال آخر أبدا مع ان الامر بالصلاة مثلا أمر بالوجود الخاص فقط وهو كما ترى (وان كان) المراد ان الجامع عبارة عن مفهوم الوجود الخاص السارى مكتنفاً توأماً مع الجهات المقولية بلف هذا المفهوم فى مفهوم الصلاة كما بيناه فى تقرير كلامه و يشهد عليه تعبيره باخذ ذلك المفهوم فى مفهوم الصلاة و جعله عنوانا بسيطا مع ذلك بل يدل عليه نفس التعبير بالوجود الخاص اذ التحديد والخصوصية انما هو من قبل الماهية دون نفس الوجود لان الماهية هى مثار الكثرات دون الوجود و يدل على كون التوأمية بنحو الاشتراط تنظير مقرره بالضاحك و الناطق لتقييد الذات فيهما بالمبدء (ففيه) ان المفهوم ان اخذ من امر بسيط خارجا فهو بسيط ولا محذور فيه و ان اخذ من المركب كما فى المقام حيث انتزع العنوان البسيط من الصلاة والوجود الخاص فلا يخلو اما ان يلاحظ كل جزء من منشاء الانتزاع بحيال ذاته و ينتزع منه المفهوم ففى مثله يتعدد الوضع والموضوع له اذ هناك مفهومان وضع اللفظ تارة بازاء احدهما و اخرى بازاء الاخر و ليس فى البين مفهوم بسيط حاصل من المفهومين مضافا الى ان ماهية الصلاة اى المقولات المتباينة غير قابلة لان ينتزع منها مفهوم فارد و جهة جامعة كما اعترف به هو ايضا اذ الماهيات هى مثار الكثرات فلا يمكن جمعها تحت مفهوم فارد و هو قد هرب بهذا التصوير عن الجامع المقولى فهو عود على بدء و اما ان يلاحظ المركب بصورة الجمع و هيئة الاجتماع و ينتزع منه المفهوم بان يكون هذا الالتفاف والبساطة فى عالم المفاهيم نظير التراكيب الاتحادية فى الخارجيات أو الانضمامية

كالمعاجين حيث وضعت الالفاظ لصورة الجمع منها ففى مثله يسئل عما يكون بازاء الجزء الاخر من هذا المفهوم (المنحل عقلا الى مفهومين احد هما منتزع عن الوجود الساری) فان قيل انه ما هية العبادة اى المقولات المتباينة فى مثل الصلاة قلنا قد عرفت عدم تعقل جهة جامعة بينها وانتزاع مفهوم فارد وعنوان بسيط منها مضافا الى انه عود على بدء و رجوع الى الجامع المقولى الذى قد هرب منه هذا القائل الى هذا التصوير (وان كان) المراد توأمية مفهوم الوجود الساری مع الجهات المقولية و اكتنافه بها على نحو الحصة التوأمة والقضية الحينية لا بنحو الاشتراط والتقيد كما يشهد عليه بعض كلماته و تعبير مقرره عنه بالحصة (ففيه) ان مرجعه بالاخرة الى كون الجامع نفس الوجود الخاص الساری بلا دخل لتوأمه فى المسمى و الموضوع له على ماعرفت تفصيله فى باب الوضع لدى التعرض لكلامه فى الحصة التوأمة فراجع مضافا الى ان المقولات المرتبطة بهذا الوجود الساری بنحو التوأمية متبادلة بين قليل و كثير حسب مراتب الصحة طولا وعرضا من كل عبادة فباعتباره يختلف الوجود الساری ايضا ولا يبقى له عنوان محفوظ بل يحتاج بنفسه الى الجامع.

هذا كله مضافا الى ان (ماذكره) من كون الجامع من قبيل الكلى فى المعين من جهة الابهام فى التطبيق و من قبيل الكليات المشككة (التى ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك) من جهة القابلية للانطباق على القليل والكثير (فيه) ان هذا الجامع لكونه مبهما (من حيث اصل التطبيق مع ابعاض المقولات و من حيث دوران ابعاض المقولات بين القليل والكثير) وعدم خروجه عن الاجمال حينئذ ليس باقل ابهاما من الجامع الذى تصوره بعض المحققين (قده) فى نهاية الدراية كما سيأتى نقله و قد انكره عليه هذا القائل اشد الانكار بدعوى انه احالة الى المجهول (ان التشكيك) فى مثل الصلاة المركبة من مقولات متباينة غير معقول لعدم تعقل ما به الاشتراك بين تلك المقولات حتى يتحد مع ما به الامتياز و يوجب التشكيك مضافا الى انه فرق

واضح عند اهل الفن بين الحقايق المشتركة مع المشككة و ليس كل قابل للانطباق على القليل و الكثير من قبيل الثانى (بل الاختلاف) بين الحقايق (اذا كان) بتراكم الوجود وعدمه من جهة كثرة المادة و الكمية و قلتها كما فى اسماء الاجناس (التى صدقها على جميع مصاديقها مع مالها من الاختلاف فى القلة والكثرة يكون بشرع سواء) كالماء فانه يصدق على القطرة والبحر وما بينهما من المراتب وكذا الملح والحنطة وغيرها (فتلك) الحقائق تسمى عندهم بالمشتركة وان شئت قلت بالمتواطية اذ ليس لها مابه الامتياز راءسا (واذا كان) بشدة الوجود و ضعفه من جهة الكثرة بحسب الصورة والكيفية بان يكون كل مرتبة سببا لتشكيل نوع عليحدة يسمى باسم خاص مباين للمتشكلة من المراتب الاخر و مع ذلك يكون ما به الاشتراك بين هذه المراتب والانواع عين مابه الامتياز كما فى الالوان اذ ما كان منها بمرتبة مفرّقة لنور البصر نوع خاص يسمى بالبياض و ماكان بمرتبة مجتمعة لنور البصر نوع آخر مباين للاول يسمى بالسواد و بينهما مراتب متعددة مختلفة فى الشدة والضعف هى انواع متباينة تسمى باسماء خاصة و مابه اشتراك الجميع و مابه يمتاز كل عن الاخر هو نفس اللون غاية الامر اختلافها بحسب الكيفية شدة و ضعفا (فتلك) الحقايق تسمى عندهم بالمشككة و مانحن فيه من قبيل الاوّل إذ الاختلاف انما هو فى الكيفية والمادة اى قلة المقولات و كثرتها لا فى الكيفية والصورة اى شدة الوجود و ضعفه على ان هذا الاختلاف والدوران بين القليل و الكثير يستلزم وجوب الفحص عن الادلة له ابدا وعدم ارتفاع الاجمال عن الجامع و متعلق الطلب اصلا .

(ومنها) مااختاره بعض المحققين (قده) فى تصوير الجامع على الصحيحى من ان الماهية والوجود من جهة السعة والضيق بحسب الطوارى متعاكسان اما الماهية فكلما كانت اضعف و اكثر ابهاما وان شئت قلت اقل تعيّناً من

جهة الطواری ای المصنفات والمشخصات اذا کانت نوعا و مع المنوعات اذا کانت جنسا کانت اوسع من جهة کثرة الانطباقات کالحیوان الناطق او الجسم النامی و هکذا و کلما کانت اقوی واقل ابهاما و ان شئت قلت اکثر تعیُّناً من الجهة المزبورة کانت اضیق من جهة قلة الانطباقات کالماهو لزید و مایقال فی جواب السئوال عن حقیقته ای المنتزعة عن الحقیقة النوعیة المتعینة بتعینات الفرد وبالجملة فکلما کثرت قیود ها وهویاتها عز وجود ها واما الوجود فکلما کان اقوی واشد کان اوسع من جهة کثرة الحظوظ والاثار المترتبة علیه الی ان یبلغ الی الوجود السعی اللانهائی الذی لا یعقل فوقه مرتبة ولا یمکن تصور اقوی و اشد منه لانه واجد لجمیع الحظوظ الوجودیة اعنی وجود الباری تعالی و کلما کان اضعف کان اضیق من جهة قلة الحظوظ و الاثار (وبالجملة) فکلما کثرت حظوظه وسع وجوده فتلخص ان الابهام و قلة القیود فی الماهیة یوجب السعة و کثرة الانطباق کمافی تعریف الخمر بانه : کل مایع مسکر : فان ماهیته المیعان بمعرفیة الاسکار فیشمل المتخذ من کل شیئی اذا کان له ذلك الاثر لانطباق المایع علی الجمیع واذا کان الامر کذلك فی المهیات المتاٴصلة ففی الاعتباریة المرکبة من المختلفات فی الحقیقة بطریق اولی اذا عرفت هذا فاعلم انه یمکن تصویر جامع وحدانی یسع جمیع المراتب بانه ماهیة مبهمة من جمیع الجهات قابلة للانطباق مع جمیع الافراد غایة الامر بمعرفیة الاثر ولا ینافی ذلك کون مثل الصلاة مرکبة من مقولات متباینة فالجامع فیها هو سنخ عمل مبهم ناهٍ عن الفحشاء ولذا تری العرف لا یفهمون منها الا انها وظیفة مطلوبة فی اوقات خاصة ولا استبعاد فیما ذکرنا بعد ماصدر عن صدر المتاٴلهین فی الاسفار من ان التشکیك والابهام فی الماهیات کما یکون من جهة هویاتها الخاصة و عوارضها المصنفة او المشخصة من السواد والبیاض والطول والقصر و نحوها کذلك یکون فی اصل حقیقتها وهویاتها من جهة الزیادة والنقصان فاذا کان

لتطرق الابهام فى المهيات المتأصلة مجال كماصرح به هذا الحكيم المتاءله فللابهام فى المهيات الاعتبارية المركبة من مقولات متباينة كمافيما نحن فيه مجال واسع فلاباءس بالالتزام بجامع ابهامى بمعرفية الاثر بعد ماعرفت من عدم امكان الالتزام بجامع عنوانى .او مقولى ٠

(وفيه) انه فرق بين ابهام المفهوم وبين الاطلاق والتقييد او العموم و الخصوص بالنسبة الى المهيات المعبر عنها فى اصطلاح الفلسفة بالسعة و الضيق ايضا ولا ربط لاحد المقامين بالاخر اذ لا ابهام فى المهيات ابدا سواء المركبة من الجنس والفصل الاخيرين كماهية الانسان المركبة من الحيوان و الناطق عقلا الى ان يبلغ الى مهيات الاجناس العالية التى ليس فوقها جنس فكلها متعينة بتعيناتها الجنسية او النوعية محدودة بحدودها محفوظة دائرة السعة والضيق فى كل واحد منها من حيث القابلية للانطباق على انواع معينة او اصناف او افراد كذلك وانما الاطلاق و التقييد و اختلاف السعة و الضيق فيها من جهة اختلاف الدوال بالوحدة والتعدد كما هو الشاءن فى جميع موارد الاطلاق والتقييد فى المفاهيم اذ الاطلاق فيها عبارة عن وحدة الدال لانه بمفهومه السعى واطلاقه الطبعى يسرى فى جميع افراد الطبيعة اى ماهى قابلة للانطباق عليها خارجا والتقييد عبارة عن تعدد الدال لاءن مدلول القيد مانع عن سريان مدلول المطلق خارجا فيختلف سعة وضيقا حسب اختلاف القيود قلة و كثرة و هذا لا يستلزم ابهاما فى ناحية المدلول والمهية بل لا ربط له بذلك و اما الاطلاق والتقييد فى الوجود عند اهل الفلسفة فعبارة عن قلة الحظوظ الوجودية والحدود العدمية و كثرتها كما لا ربط لاختلاف السعة والضيق باختلاف مراتب الابهام لان من المفاهيم المبهمة ما هو اضيق من بعض المهيات المتعينة كالموصولات المنطبقة على ذوى العقول بالنسبة الى الاجناس التى فوقها كالجسم النامى ومطلق الجسم

والجوهر فهذه مع تعينها وعدم ابهام فيها كما عرفت تكون اكثر انطباقا من تلك الموصولات (نظير من) مع ابهامها لانحصار موارد انطباق هذه الموصولات بالجنس والفصل الاخيرين اى الحيوان الناطق فالابهام يختص بالمفاهيم دون المهيات و اختلاف السعة والضيق لا يدور مدار اختلاف مراتبه كما لا تختص السعة والضيق بالمبهمات بل لوازم للاعم منها ومن المتعينات على ان الجامع المبهم لا بد له من جهة تعين بها يمكن تحققه خارجا و يصح انطباقه مع الافراد كالميعان فى تعريف الخمر بانه مايع مسكر والا فالمبهم من جميع الجهات لا يعقل تحققه وانطباقه مع مافى الخارج اذ المفروض انه ليس من قبيل العناوين التى لا معنون لها خارجا كالعدم و مفهوم ليس ولا بل نفس هذه العناوين و كذا الاشارة بها الى عدم معنون لها ايضا ببركة الوجود والتعين الذهنى وسنخ عمل مبهم ليس فيه جهة تعين بها ينطبق مع الافراد الخارجية لا من حيث المقولة كما هو واضح ضرورة تركب الصلاة من مقولات متبانية ولا من غير المقولة كالفعل النحوى ضرورة تحقق الصلاة بدونه ايضا كصلاة الغريق و المهدوم عليه و نحوهما اذ الم يقدروا الا على التوجه (الا ان يلتزم) بكون جهة التعين نفس التوجه المتحقق فى الجميع (فيرجع) الى الوجه المختار وهو الجامع العنوانى اى العطف مع التوجه ولا يحتاج الى هذه التكلفات كما ان الاحالة الى العرف لا يرفع الابهام بل الجامع عبارة عن نفس جهة التعين اما الابهام فهو من جهة الخصوصيات المكتنفه به المتبدلة حسب تعدد المصاديق والمحققات فكيف يمكن الابهام فى نفس الجامع والاحالة الى فهم العرف من ان الصلاة وظيفة مطلوبة فى اوقات خاصة لا يرفع الابهام ولا يمنع عن شمول التعريف للغير اذ يصدق على الاكل والشرب الواجبين فى مواضع مخصوصة ونحوهما ايضا انها وظيفة مطلوبة فى اوقات خاصة (فالانصاف) ان الالتزام بعدم امكان تصوير الجامع اولى من هذا التصوير فانه فرار عن تصوير

الجامع لا تصوير له (ثم ان) بعض الاعاظم (ره) أورد على هذا الجامع الابهامي بوجوه منها امتناع الجامع الذاتي لكن العمدة هذا الاشكال ان كان مراده منه ما ذكرناه فراجع وتدبر .

(ومنها) ما نسب الى الشيخ الاعظم (قده) فى تصوير الجامع لخصوص الصلاة من انه مادة معروضة للهيئة الاتصالية حيث يستفاد من ادلة القواطع ان الصلاة وراء اجزائها و قيودها الوجودية (باعتبار الشرائط) والعدمية (باعتبار الموانع) لها عرض وجودى آخر هو هيئة اتصالية باعتبارها تتحد تلك الاجزاء والشرائط مع اختلافها وتجتمع تحت عنوان واحد و هذه الهيئة تنقطع ببعض الاشياء دون بعض (واستشكل فيه) بعض الاساطين (ره) اولاً بانكار تلك الاستفادة من تلك الادلة بدعوى ان المستفاد منها تقيد الصلاة بعدم القواطع وراء تقيدها بوجود الشرائط و ثانياً بان الصلاة لدى الشك فى اجزائها و شرائطها عليهذا تكون من موارد الاشتغال لرجوع ذلك الى الشك فى المحصل (ولكن يدفعه) اولا ان العدم كما عرفت لا يعقل اخذه فى الموضوع و متعلق التكاليف و ثانيا ان المأمور به لو كان نفس الهيئة الاتصالية لكان من الشك فى المحصل و ليس كذلك بل المأمور به نفس الاجزاء بمالها من الهيئة الاتصالية فيرجع الشك الى اصل التكليف (نعم يتوجه) على هذا الجامع ان لازمه صدق المسمى عند عدم القواطع و لو مع فقد ان بعض الاجزاء والشرائط ضرورة انها قواطع للصورة الصلاتية و من المعلوم صدق هذه الصورة مع فقدان بعض الاجزاء والشرائط كما فى العاجز والناسى والشاك فيخرج عن كونه جامعا للصحيح بل لازمه المصير الى الاعم (فالانصاف) ان هذا الجامع ايضا احالة الى المجهول ضرورة ان صورة الصلاة ليست الا الهيئة التى هى امر عرضى تختلف باختلاف الاجزاء والشرائط فلكل واحدة من مراتب الصحة هيئة خاصة بها والكلام هنا فيما هو الجامع بين الاجزاء المعروضة للهيئة فتدبر جيدا .

فظهر ان الوجوه المذكورة لتصوير الجامع على الصحيحى باجمعها قابلة للاشكال بل المنع هذا كله مع ان الصحة والفساد كما عرفت فى المقدمة الثانية و صفان منتزعان عن الشيئى بعد تحققه باعتبار تمامية اجزائه و شرائطه او نقصها فكيف يعقل اخذهما فى مفهوم ذلك الشيئى و مسماه قبل تحققه حتى يبقى مجال للنزاع فى ان اى الوصفين اخذ فى المسمى بالفاظ العبادات والمطلوب باوامرها (١) فتدبر جيدا (فتلخص) من جميع ماذكران الوجه فى تصوير الجامع ماذكرناه من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية و كون المعنى اللغوى (كالعطف مع التوجه) هو الجامع ثم بعد الوجه المختار يكون احسن الوجوه ماتقدم عن صاحب الكفاية (قده) على ما اوضحناه •

واما الوجوه المذكورة لتصوير الجامع على الاعمى (فمنها) انه عبارة عن جملة من الاجزاء كالاركان اما غيرها من الاجزاء والشرائط فهى دخيلة فى متعلق الطلب لا فى المسمى وهذا محكى عن المحقق القمى (قده) (و استشكل فيه) بعض الاساطين (ره) بوجهين احدهما ان دعوى كون الجامع عبارة عن الاركان يدفعها تبادل الاركان و اختلافها مرتبة حسب اختلاف حالات المكلف من الاختيار والعجز و نحوهما اذ الركوع فى الثانى هو الايماء

---

١ ـ كما هو محل النزاع فى المسئلة على القول بثبوت الحقيقه الشرعية (فلا يتوهم) التنافى بين هذا الذى قلناه و بين مااسلفناه فى المقدمة الثانية فى جواب بعض الاساطين من جريان النزاع بالنسبة الى الصحة والفساد بمعنى تحقق قصد الامر و فى جواب بعض المحققين من جريانه بالنسبة الى اسقاط الاعادة والقضاء و نحو ذلك (اذ الجريان) وعدمه هناك انما هو بلحاظ دخل قصد الامر فى المطلوب اودخل الحيثيات فى المهية وعدمه و لذا ناقشنا فى كلامهما (قدهما) و قلنا بجريان النزاع من تلك الجهة بخلافه هنا فالنظر الى دخلهما فى المسمى بناءاً على ثبوت الحقيقة الشرعية ولذا نقول بخروج الوصفين عن حقيقة الشيئى و عدم جريان النزاع من هذه الجهة فتدبر جيدا

مثلا بخلاف الاول فلابد من تصوير جامع آخر بين مراتب الاركان فيعود المحذور ولا يندفع بالالتزام بكون الاركان المجعولة ابتداءً هي الموضوع له و سائر المراتب ابدال له فانه في مقام الاجزاء ممكن حتى على الصحيحي بخلافه في مقام التسمية كمالا يخفى ثانيها أن دعوى خروج غير الاركان عن المسمى يدفعها ان خروجه عنه مطلقا يستلزم كون اللفظ مجازا في الصحيح التام الاجزاء و الشرائط والمفروض وضعه للاعم منه و من الفاسد و خروجه حال عدمه فقط يستلزم كون شيئ دخيلا في قوام ماهية تارة غير دخيل اخرى و هو محال (لا يقال) كل من الوجود والماهية مقول بالتشكيك اما الاول فبالاولية والاولوية كما في الواجب و الممكن و اما الثاني فبالشدة والضعف كما في نوعين من لون واحد فحقيقة السواد في الشديد والضعيف واحدة وما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز فماهية الصلاة ايضا كذلك بالنسبة الى الصحيحة والناقصة ضرورة صدقها عليهما (لانا نقول) اولاً ان التشكيك انما يعقل في الماهيات دون الوجود اذ لا نفهم له فيه معنى و ثانياً انه انما يعقل في الماهيات البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كما في السواد والبياض ونحوهما مما لا يكون مركبا من الجنس والفصل و اما في مثل الصلاة المركبة من مقولات متباينة فدخول بعض اجزائها كغير الاركان فيها تارة وعدمه اخرى غير معقول و منه يعلم فساد قياس الصلاة بالوجود مع فرض تعقل التشكيك فيه ايضا ضرورة بساطته بل هو اشد بساطة من الماهيات البسيطة كفساد اخذ الاركان لا بشرط اذ غايته عدم اضرار غيرها بالصدق لا دخوله في قوام الماهية كما نحن بصدده.

(ولكن) يدفع الوجه الاول انه كما التزم نفس المستشكل بان الجامع هو المرتبة العليا و البقية ابدال لها في مقام الاجزاء على الصحيحي و بالعناية والتنزيل على الاعمي فاطلق عليها الصلاة لذلك كذلك للمحقق

القمّى (قده) أن يلتزم بان الاركان التامة هى الجامع والبقية ابدال اطلق عليها لفظ الصلاة تنزيلا ويدفع الوجه الثانى ان اللفظ مستعمل فى الاركان ابدا او اطلاقه على الجميع انما هو من قبيل اطلاق الكلى على الفرد كاطلاق الانسان على زيد وغيره من افراده لا انه مستعمل فى الجميع كى يستلزم المجاز اوالخروج عن الاعمى فكما ان اطلاق الكلى على جميع افراده بما لها من التباين حقيقى فكذلك اطلاق الصلاة الموضوعة للاركان على جميع المراتب المختلفة المتباينة ومن المعلوم ان هذا لا يبتنى على القول بالتشكيك فى الوجود اوالماهية مضافاً الى ان التشكيك فى الوجود معقول لا محذور فيه كما حققناه فى محله ولذا قيل : الفحلويون الوجود عند هم = حقيقة ذات مراتب تعم : وعدم احاطة غيراهل الفن بذلك غيربعيد بل التشكيك فى الماهية ايضا انما هو بسبب التشكيك فى الوجود والا فالماهية من حيث هى ليست الا هى (نعم الاشكال) على هذا الجامع ما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) من عدم تمامية الطرد و العكس حينئذ ضرورة صدق الصلاة مع فقدان بعض الاركان كما فى الغرقى والمهدوم عليهم وعدم صدقها مع تحقق الجميع وفقدان سائر ما يعتبر فى الصلاة من الاجزاء والشرائط كما فى المختار .

(ومنها) انه عبارة عن معظم الاجزاء اى التى تدور مدارها التسمية فان صدق الاسم حينئذ عرفا كاشف عن وجود المسمى كما ان عدم صدقه كذلك عند عدمها كاشف عن عدم المسمى (وفيه) ان المعظم كما نبّه عليه صاحب الكفاية (قده) يتبدل بتبدل بعض الاجزاء و يتردد بين ما يكون داخلا فى المسمى تارة و خارجا عنه اخرى فلا تنحفظ مرتبة معلومة فاذا صلى واحد فاقدة لسجدة مثلا وصلى آخر واجدة لها و فاقدة للركوع مثلا فايهما حينئذ داخل فى المسمى وايهما خارج عند اجتماع الكل ولا سيما اذا انضم اليه اختلافها حسب اختلاف حالات المكلف (وتصحيحه) كما من بعض الاساطين (ره) بجعل

الجامع عدة اجزاء مبهمة بحيث يكون قابلا للانطباق مع اقل المراتب فصاعداً نظير الكلى فى المعين كصاع من الصبرة أو مثل الكلام فانه موضوع لغة للمركب من حرفين فصاعدا و يصدق على جميع مراتب التركيب فى الكلمات مثل (اب واحمد) وغيرهما لاعلى نحوالتشكيك و لاعلى نحوالـلاّبشرط كى يشكل بماتقدم (مدفوع) بانه فرق واضح بين المقامين لان مفهوم الكلى كصاع مبيّن لا شك فيه و انما الشك فى التشخص وتطبيقه مع اى الافراد الخارجية بخلاف المقام فكل من المفهوم والتشخص مشكوك غيرمبين اذلا نعلم المراد من المعظم وانه اى مقدار من الاجزاء كمالا نعلم ان ذلك المقدار يكون فى ضمن اية مرتبة من مراتب الاجزاء فقياس المقام بباب الكلى في المعين مع الفارق و هناك وجوه اخرى لتصوير الجامع على الاعمى نبه على فسادها صاحب الكفاية (قده) فراجع (ثم ان) بعض الاعاظم (ره)اختار فى تصوير الجامع على الاعمى نظيرما اختاره فى الصحيحى و كذا بعض الاساطين (ره) حيث جعل الجامع على الاعمى كالصحيحى هوالمرتبة العليا و البقية ابدال لهاكمااشرنا اليه فى دفع ايراده عن الجامع المحكى عن المحقق القمى (قده) وانت بعد ماعرفت فساد كلاالوجهين فى الصحيحى فلاحاجة الى تكرارهمابجوا بهمافى الاعمى كماان بعض المحققين (قده) اختار فى تصوير الجامع على الاعمى عين مااختاره على الصحيحى من انه سنخ عمل مبهم ناه عن الفحشاء مع تفاوت ان معرفية الاثر على الصحيحى فعلية وعلى الاعمى تكون بالاقتضاء و انت بعد ماعرفت فساد اصل الجامع الابهامى فمايتفرع عليه اولى بالفساد •

(المقدمة الرابعة) فى انه هل لنزاع الصحيح والاعم ثمرة ام لا فنقول الحق وفاقا للشيخ الاعظم و صاحب الكفاية و تلميذه سيد مشايخنا المحقق النجف آبادى و من تبعهم قدس الله اسرارهم انه لا ثمرة لنزاع الصحيح و

الاعم اصلا اذ الوجوه المذكورة للثمرة كلها فاسدة (فمنها) ما نسب الى صاحبى القوانين والرياض (قدهما) من الرجوع الى البراءة على الاعمى و الى الاشتغال على الصحيحى لدى الشك فى جزئية شيئى او شرطيته للمأمور به (واستشكل عليه) بعض الاساطين تبعا للشيخ الاعظم (قده) بان المقام لوجود العلم الاجمالى لا بد فيه من الرجوع الى احد الاصلين على كلا القولين حسب اختيار قائلهما فى باب الاقل والاكثر الارتباطيين من ان المرجع لدى الشك هو البراءة او الاشتغال ولذا ذهب المشهور الى البراءة مع قولهم بالوضع للصحيح (ثم رده) و صحح الثمرة بانك بعد ما عرفت ان التحقيق فى تصوير الجامع على الصحيح ان الجامع عنوان بسيط خارج عن ذات المأتى به اما من قبيل العلل والاغراض كعنوان الناهى او من قبيل المعلولات كعنوان المبرء والمسقط و من المعلوم ان البسيط غير قابل للانحلال فيكون المقام مع الشك فى الاجزاء والشرائط من الشك فى الصدق و حصول المأمور بما لمأتى به ولا محيص حينئذٍ عن الاشتغال سواء قلنا بالانحلال فى مسئلة الاقل و الاكثر الارتباطيين ام لا بخلافه على الاعم فلما كان المأمور به مركبا خارجيا قابلا للانحلال يجرى فيه البراءة ان قلنا بالانحلال فى تلك المسئلة واما ذهاب المشهور الى البراءة مع قولهم بالصحيح فلعله للغفلة عن مبناهم او توهم تصوير جامع لا ينافى الانحلال المذكور فتحصل ان الرجوع الى البراءة او الاشتغال ثمرة للنزاع.

(أقول) تحقيق الحال يظهر بالتأمل فيما افاده الشيخ الاعظم (قده) على ما فى التقرير فانه قده (لدى التعرض) لان النزاع هل يختص بالاجزاء او يعم الشرائط (تصدى) لبيان ان المراد بالاجزاء والشرائط هل الشخصية كما فى صلاة الكامل المختار او النوعية كما فى صلوات اصناف المكلفين بحسب حالاتهم من الحضر و السفر والصحة والمرض وغيرها (ثم استشكل) فى كل

منهما بان تصوير الجامع على الاول فى غاية الاشكال وعلى الثانى لا يمكن ان يكون مركبا لذلك فلابد ان يكون بسيطا و هوبين غيرمعقول كعنوان (مطلوب) للزوم الدور والخلف على ماعرفت تفصيله و بين مستلزم للمحذور كعنوان ملازم لعنوان مطلوب لاستلزامه الرجوع الى الاشتغال عند الشك فى الجزئية اوالشرطية مع ان المشهور القائلين بالصحيح ذهبوا الى البرائة (ثم التزم) اخيرا بان الجامع على الصحيح عبارة عن المرتبة العليا و ان الاطلاق على سائر المراتب انما هو من باب التنزيل و التوسعة فالصلاة مثلا اسم للمركب التام و تسمية الفاقد لبعض الاجزاء و الشرائط بها كما فى ذوى الاعذار من باب التوسعة نظير الاجماع فانه فى الاصل اسم لاتفاق الكل مع انه لدى المتاخرين اصطلاح على عدة اقوال يمكن الحدس القطعى منها عن راى المعصوم (ع) و من المعلوم جريان البرائة حينئذ عند الشك فى الجزئية او الشرطية لتردد ذلك المركب بحسب الاجزاء والشرائط بين الاقل والاكثر (ولدى التعرض) لما ذكر ثمرة للنزاع ذكر منها اجراء الاصل العملى بالرجوع الى البرائة على الاعم و عدم الرجوع اليها على الصحيح (ثم بعد) النقض والابرام فى ذلك (تصدى) لتوجيه هذه الثمرة وان نظر القائل بها لعله الى ماذكرنا فى تصوير الجامع على الصحيح من ان الالتزام بوضع اللفظ لمعنى بسيط حاصل بذلك العمل المركب ملازم للقول بالاشتغال (ثم رده) بانك عرفت الفصية عنه يعنى عدم انحصار الجامع بذلك لامكان كونه المرتبة العليا و قد عرفت جريان البرائة حينئذ: انتهى ملخص موضع الحاجة مماافاده (قده) فظهر من ذلك ان مااستشكله بعض الاساطين (ره) على ما نقله عن الشيخ الاعظم (قده) ايرادا على جعل الثمرة الرجوع الى البرائة على الاعمى و عدمه على الصحيحى هومااورد به نفس الشيخ الاعظم (قده) على جعل الجامع على الصحيح عنوانا بسيطا غير قابل للانحلال كماظهر ان ما

نقلناه عنه سابقا فى تصوير الجامع على الصحيحى من كونه المرتبة العليا و سائر المراتب ابدال لها ايضا ماخوذ من كلام الشيخ الاعظم فى مقام التفصى عن محذور عدم جريان البرائة على الصحيح كما نقلناه عن التقرير فعلى ما اختاره هذا القائل تبعا للشيخ من كون الموضوع له على الصحيح مركبا هو المرتبة العليا يجرى البرائة على الصحيح ايضا ولا تكون الثمرة المذكوره ثمرة للنزاع كما نبّه عليه الشيخ و صاحب الكفاية قدس سرهما غاية الامر ان هذه الثمرة ثمرة مثل هذا الجامع ليس الا نعم يمكن القول بنفى الثمرة حتى بناء على العنوان البسيط بان الشك فى المحصل ايضا مورد للبرائة •

(ومنها) جواز التمسك بالاطلاق لنفى جزئية الزائد المشكوك اوشرطيته على الاعمى بعد ما تحقق من الاجزاء والشرائط مقدار يصدق عليه المسمى عرفا نظرا الى ان دخل القيد فيه واقعا على تقديره يستلزم تقييد المسمى و مقتضى الاصل اللفظى فى مثله الرجوع الى الاطلاق مالم يثبت القيد بدليل معتبر و عدم جوازه على الصحيحى نظرا الى امكان دخل القيد فيه واقعا فلا يحصل الامتثال بدونه فالصحة عليهذا ملازمة للمسمى دخيلة فيه شطرا او شرطا فلا يصدق على الفاقد حتى يصح التمسك بالاطلاق لنفى الزائد المشكوك نعم لدى الشك فى جزئية شيئ او شرطيته للمسمى لا يجوز التمسك به حتى على الاعمى وان شئت لخصت هذه الثمرة فى اجمال المسمى على القول بالوضع للصحيح و امكان البيان على القول بالوضع للاعم (وفيه) ان هذه الثمرة انما تظهر لوكان هناك اطلاق افرادى لنفس الالفاظ المستعملة فى المهيات الشرعية حتى يقال بجواز التمسك به على القول بوضعه للاعم و بعدم جوازه على القول بوضعه للصحيح نظرا الى اجماله حينئذٍ لكنه غير موجود و انما الموجود اخبار بيانية قولا او فعلا تدل على اجزاء المهية و شرائطها و قد تسالم الاصحاب على عدم اطلاق لفظى لنفس تلك الالفاظ ايضا فليس فى

البين اطلاق قابل للتمسك به نعم لا اشكال فى رفع الاجمال عنها بملاحظة مجموع الادلة كالاخبار المفسرة لتلك الالفاظ وفى ان عدم الدليل دليل على العدم بمعنى ان عدم وصول الدليل على شيئ بعد مضى نحو من الف سنة من عصر الائمة عليهم السلام يورث الاطمينان بعدم الحكم لكن الكلام انما هو فى ثمرة وضع نفس اللفظ للصحيح او الاعم ومنه يظهر ان مراد من علق كصاحب الكفاية (قده) كون جواز التمسك بالاطلاق وعدمه ثمرة على كون الاطلاق واردا فى مقام البيان انما هو نفى الثمرة ٠

وقد اورد بعض الاساطين (ره) على هذه الثمرة بوجهين (احدهما) انكار ورود الاطلاقات فى مقام البيان حتى يمكن التمسك بها لنفى الجزئية او الشرطية على الاعمى بل هى بصدد أصل التشريع وعلى فرض وجود اطلاق فى مقام البيان كصحيح حماد بناءً على كونه فى مقام بيان الاجزاء والشرائط فالتمسك به صحيح على كلا القولين فاين الثمرة (ثانيها) ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من انه لا اشكال فى كون المطلوب على كلا القولين هو الصحيح وان لم يكن لوصف الصحة دخل فى المسمى على الاعم وعليه فان جاز التمسك بالاطلاق لنفى الجزئية او الشرطية مع عدم احراز المطلوب جاز على كلا القولين والا فكذلك فاين الثمرة (ثم اجاب) عن الوجه الاول اما عن انكار ورود الاطلاقات فى مقام البيان فبان امكان وجود اطلاق يصح التمسك به كاف فى تحقق الثمرة بلا لزوم فعلية ذلك لان نتيجة المسئلة الاصولية هى التى يمكن وقوعها فى طريق الاستنباط وان لم تقع فعلا واما عن صحة التمسك بصحيحة حماد على كلا القولين فبالفرق بين التمسك بالاطلاق لنفى جزئية المشكوك او شرطيته وبين كشف عدم الدليل فى مقام البيان عن ذلك اذ عليه هذا ليس هناك اطلاق وانما عدم الدليل فى مثله دليل على العدم والتمسك بصحيح حماد على فرض كونه فى مقام البيان للاعمى انما هو من قبيل الاول وللصحيحى من قبيل

الثانى لانه فى مقام البيان سكت عن غيرما بايدينا من الاجزاء والشرائط فيكشف عن عدم جزئية او شرطية غيرهما مما شك فى كونه كذلك والكلام فى المقام انما هو فى وجود اطلاق يجوز التمسك به لا فى اثبات المطلوب بغيره الا ان يقال بان الاطلاق تارة افرادى و اخرى جملى والانصاف ان التمسك بالضحيح للصحيحى وان لم يكن من قبيل الاول لكنه من قبيل الثانى وعليه فكون هذه ثمرة موقوف على وجود اطلاق افرادى فى البين •

(ولكن) يدفع جوابه الاول ان اطلاقات الكتاب والسنة التى وردت فيها الفاظ العبادات كماعرفت غير واردة فى مقام البيان بتسالم من الاصحاب و مجرد فرض وجود الاطلاق لا يجدى لاثبات الثمرة اذ المراد بامكان وقوع نتيجة المسئلة الاصولية فى طريق الاستنباط هوالامكان الوقوعى لاالفرضى فهذه ثمرة فرضية لاحقيقية و يدفع جوابه الثانى ان ما ذكره اخيرا من وجود اطلاق جملى على تقدير كون الصحيح فى مقام البيان هوالانصاف و يشهد عليه قوله (ع) بعد الفراغ من الصلاة : باجماد هكذا اصل : حيث طبق (ع) لفظ الصلاة على فعله فعلى الصحيحى ايضا يجوز التمسك بالاطلاق المقامى الذى عبر عنه هذا القائل بكون عدم الدليل دليلا على العدم وحيث عرفت عدم اطلاق افرادى فى البين فالثمرة عليهذا ايضا فرضية مضافا الى ان الثمرة لا تثبت حتى لوسلمنا الفرق المذكور بين نحوى التمسك بالصحيح و ان عدم الدليل فى مقام البيان ليس من قبيل الاطلاق لأن التمسك بالصحيح لنفى الجزئية او الشرطية عن المشكوك صحيح على كلا القولين حينئذ غاية الأمر منشأه على الاعمى وجود الاطلاق و على الصحيحى كشف عدم الدليل فى مثله و مجرد اختلاف المنشاء و تغاير وجه التمسك صناعة لا يثبت ثمرة للمسئلة الاصولية واما الوجه الثانى من الاشكال فقد اجيب عنه بالفرق بين دخل الصحة فى اصل المطلوب قبل تعلق الطلب كما على الصحيحى و بين انتزاعها عن تعلق الطلب كما

على الاعمى حيث لا اطلاق

على الاول حتى يتمسك به بخلافه على الثانى فالعمدة فى اشكال هذه الثمرة ماقلناه .

نعم قد اجاب بعض المحققين (قده) عن اشكال عدم ورود الاطلاق فى مقام البيان بانه لا يلزم فى ثبوت الثمرة كون جميع الاطلاقات مبينا بل يكفى فى ذلك كون بعضها مبينا عند بعض العلماء اذ ثمرة المسئلة الاصولية تاسيس الاصل و ذلك كاف فيه و لذا اختار فى الاشكال على الثمرة ان اجمال المسمى انما هو من جهة عدم طريق الى احراز ما هو الموضوع له بعد العلم باصل الوضع و هذا مشترك بين القولين فالخطاب مجمل ولا يجدى فى رفعه امكان صدق اللفظ و تطبيقه ذاتا على ما فى الخارج من الاجزاء والشرائط و بالجملة يشترك القولان فى ان البيان ممكن بالامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين اذ لا دليل على وجوب البيان على الاعم ولا على امتناعه على الصحيح و فى ان الخطاب مجمل اذ لا طريق لنا الى احراز الموضوع له على كلا القولين (ولكن فيه) ان اى اطلاق يكون مبينا متكفلا لشرح ماهية العبادة عند واحد من العلماء كيف و قد عرفت تسالم الجميع على اجمال اطلاقات الادلة وعدم تكلفها لبيان حقيقة العبادة أى أجزائها و شرائطها (كما أجاب) عن اشكال إمكان البيان أى الاطلاق المقامى المزبور بانه لا يلزم كون جميع المطلقات مجملا بل يكفى فى ظهور الثمرة كون بعضها مجملا عند بعض العلماء و لذا اختار فى بيان الثمرة انه بعد العلم بوضع اللفظ للاعم كما هو مدعى الاعمى و تبين صدق اللفظ و تطبيقه مع ما فى الخارج فعلا بعد تحقق الاجزاء والشرائط الثابتة كما هو المشاهد بالوجدان لا مانع عن التمسك بالاطلاق لنفى غيرها مما يشك فى جزئيته او شرطيته لانطباق المهية حينئذ على المأتى به فكل واحد من الامرين اى العلم بالوضع للاعم وصدق اللفظ على ما فى الخارج

جزء العلة لجواز التمسك بالاطلاق فبانتفاء كليهما او احدهما باحراز الوضع للاعم ينتفى الجواز سواء احرز الوضع للصحيح ام لا فظهر انه مع احراز الوضع للاعم يجوز التمسك بالاطلاق بخلافه مع احراز الوضع للصحيح فهذه ثمرة المسئلة الاصولية من تاسيس الاصل (ولكن يدفعه) انه بيان لوجه الاجمال وعدم امكان البيان و ليس شيئا وراء اشكال القوم الذى اورد عليه (الا ان يكون المراد اثبات الاجمال الذى يقال اصطلاحا على عدم تبين الموضوع له و نفى ما يكون القوم بصدده من الاهمال الذى يقال اصطلاحا على عدم وضوح مقدار دلالة اللفظ وعدم اطلاق له فى مدلوله (فالنزاع) حينئذ لفظى لاتحاد المآل من انتفاء الثمرة وعدم جواز التمسك بالاطلاق لنفى جزئية او شرطية المشكوك غاية الامر لانتفاء الاطلاق على تقدير ولوجود مانع عن التمسك به على آخر على ان الاجمال فرع ثبوت وضع جديد وحيث عرفت فى صدر المبحث عدم ثبوته بل عدم تعقله فلامجال لدعوى الاجمال (بل) بالنظر الى ان كثرة تصرفات الشارع فى المعانى الاولية بحيث كاد ان لا يكون المعنى هو هو وان لم تحصل البينونة بالاخرة بلغ التصرف ما بلغ تمنع عن التمسك بالاطلاق (يتعين) الاهمال الذى هو مدعى القوم (الا ان) يقال بان كلام المستشكل ايضا مبنى على ثبوت الوضع كما هو المفروض عند بيان الثمرة (فينحصر) الاشكال فيما تقدم من رجوعه الى اشكال القوم و بيان وجهه او صيرورة النزاع لفظيا لاتحاد المآل واما تحقيقه فى الثمرة فيدفعه انه عود على بدء وتسجيل للاشكال على الثمرة لا تحقيق لها فانه صرح عند تحقيق الاشكال على امكان البيان بان تبين الصدق والانطباق مع ما فى الخارج لا يكفى فى التمسك بالاطلاق مع عدم احراز الموضوع له واجمال المهية فكيف يمكن ظهور الثمرة بمجرد احراز الوضع و تبين الصدق والانطباق مع عدم احراز الموضوع له وان اريد كون تبين الصدق والانطباق امارة لاحرازه ففيه انه لا يكفى لذلك كما افاده اولا ثم انه لا مجال

لتوهم ظهور الثمرة فى النذر كما لو نذر اعطاء درهم لمن صلى بزعم ان الوفاء يتحقق باعطائه لمن صلى مع احراز اخلاله بما لا يعتبر فى المسمى على الاعمى دون الصحيحى وذلك لان هذه ثمرة مسئلة فقهية لا الاصولية التى تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط.

واذ قد تبين لك هذه المقدمات فنقول لو اغمضنا عن عدم تعقل الوضع فى المهيات الشرعية وعن عدم تعقل الجامع على القولين وعن عدم الثمرة للمسئلة كما كان ذلك نتايج المقدمات الاربع وسلمنا صحة ذلك كله فهل الدليل يقتضى المصير الى الصحيح او الاعم ذهب الى كل فريق والحق هو الثانى بمعنى وضع اللفظ لطبيعى المعنى اى العبادة من غير اتصافه بخصوص احد الوصفين من الصحيح والاعم فالموضوع له لفظ الصلاة مثلا ما هيّة الصلاة فى قبال ماهيّة الصوم وكذلك ماهيّة الصوم فى قبال ما هيّة الحج وهكذا بلا دخل لاحد الوصفين فيه بل عدم تعقله لتاخر هما عن ذات المهية رتبة ويدل على ذلك تبادر هذا المعنى من حاق اللفظ وعدم صحة سلبه عنه وهما علامة الحقيقة وما استدل به لاثبات الوضع لخصوص احد الوصفين باجمعها قابلة للمنع اما الوجوه المذكورة للصحيح الذى اختاره صاحب الكفاية (قده) (فمنها) التبادر بدعوى ان المتبادر من الفاظ العبادات هو الصحيحة منها والتبادر الحاقى علامة للحقيقة ولا ينافيه اجمال الموضوع له اذ المنافاة انما هى مع الاجمال من جميع الجهات اما مع التبين بوجه فضلا عن وجوه كما عرفت ان العبادات من قبيله ضروره تبينها بمعرفية الاثار الواردة فى الادلة كعنوان الناهى عن الفحشاء او قربان كل تقى للصلاة وكونه جنة من النار للصوم وهكذا فلا منافاة بين الاجمال من بعض الوجوه مع انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ بمعرفية الاثار المعلومة (وفيه) ان الصحة والفساد كما عرفت فى المقدمة الثانية وصفان انتزاعيان فى طول المهية

فيستحيل أخذ هما فى مذ وتـهامن علل القوام و غيرها حتى يمكن انسباق المعنى الى الذهن متصفا بالصحيح وما ترى من تبادر الصحيح من بعض الجمل التركيبية فهومن جهة اشتمالها على اسناد الفعل الى الفاعل اذ الاصل فى الصدور كونه على وجه الصحة وبالجملة فالتبادر مستند الى الاطلاق لا الحاق (نعم استشكل) بعض المحققين (قده) على هذا الوجه بما حاصله ان التبادر الفعلى عند عرف المتشرعة لا يكشف عن الوضع و ليس لنا الى التبادر عند عرف الشارع طريق ولا تنصيص منه (لكن يدفعه) ان الكلام فى علامية التبادر انما هو بعد الفراغ عن ثبوت اصل الوضع و نقل اللفظ عن المعانى اللغوية الى المخترعات الشرعية واستعماله فيها فى لسان الشارع وتابعيه و مقتضى تسلسل العرف كون المستعمل فيه لدي عرفنا هو المستعمل فيه لدى عرف الشارع و بالجملة لا ريب فى ان عرف المتشرعة مرآة لعرف الشارع كما ان العرف العام مرآة لعرف الواضع فى كل زمان وبالنسبة الى كل لغة فبضميمة استصحاب القهقرى اى اصالة عدم النقل يعلم اتحاد المتبادر فى الازمنة المتأخرة من زمن الشارع معه فى زمنه ان صحيحا فصحيح وان اعم فكذلك فاشكال التبادر انه كائنا ما كان حاقى او اطلاقى و قد عرفت انه فى الصحيح اطلاقى وفى الاعم بالمعنى الذى ذكرناه حاقى •

(ومنها) صحة السلب بدعوى ان الدقة فى ارتكاز العرف تشهد بصحة سلب الفاظ العبادات عن الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط فتكشف عن قصور اللفظ عن افادة الناقص ولا ينافيه صحة الحمل أحيانا بالمسامحة وبالجملة فصحة السلب عند العرف المتوجه الى ارتكازه دليل على كون اللفظ حقيقة فى الصحيح و صحة الحمل عند العرف المسامح لا تدل على الوضع للاعم (وفيه) ان صحة السلب انما هي بلحاظ الاثار ضرورة ترتب الاثر المرغوب على الصحيح دون الفاسد خصوصا اذا وقع الاسناد من المولى والا فصحة حمل

اللفظ بلحاظ طبيعة المعنى على الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط لدى العرف الملتفت الى ارتكازه مما لا ريب فيه والا لزم تسمية الفاسد من افراد كل طبيعة بغير اسمها مع ان العرف لوسئل عن اسم تلك الافراد كالفاسد من البطيخ مثلا لسماها باسم الطبيعة وهذا اصدق شاهد على عدم الوضع للصحيح (نعم) لبعض المحققين تشريح متين لهذا الوجه حاصله ان صحة السلب عن الفاسد في الحمل الشايع دليل على المجازية وعدمها عنه ليس دليلا للاعمى لامكان الاشتراك اللفظى ولا يلتزم به الاعمى كما ان صحة الحمل بالحمل الشايع ليس دليلا للصحيحى وفى الحمل الاولى دليل له وانما لا يدعى الصحيحى صحة السلب عن الاعم مع انه انسب بمقام الاستدلال لعدم تعقل الجامع على الاعمى حتى يتعلق به السلب او لانحصار موارد صحة السلب بالفاسد (ولكنه) فرع ثبوت صحة السلب عند العرف وكون السلب مستندا الى الحاق وقد عرفت منع كلا الامرين بالنسبة الى محل النزاع.

(ومنها) حمل الاثار والخواص التى نعلم بعدم ترتبها على الفاسد على المسميات فى طائفة من الادلة نظير: الصلاة عمود الدين، او معراج المؤمن: ونحو ذلك وبموئنة اصالة الحقيقة يستكشف كون الاستعمال على وجه الحقيقة وبلاعناية وكذا نفى المهيات والمسميات عن الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط بكلمة: لا: الدالة (بحسب الوضع) على نفى الحقيقة فى طائفة اخرى نظير: لاصلاة الا بفاتحة الكتاب: او لاصلاة الا بطهور: ونحو ذلك فانه يكشف عن كونها حقيقة فى الصحيح نعم يمكن ثبوتا استعمال كلمة لا لنفى وصف الصحة او الكمال لاسيما مع العلم بان المراد نفى الوصف كما فى: لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد: حيث نقطع بان المراد نفى الكمال لكنه خلاف الظاهر لا يصار اليه بدون القرينة بل المصير اليه فى مثل الاخير ينافى غرض المتكلم وهو المبالغة فى دخل ذاك الوصف فى العبادة اهتماما به بلسان

نفى الحقيقة عند تركه الا ان يمنع عن دلالة الطائفة الاولى بانه مع العلم بالمراد لا اثر للاستعمال لانه اعم من الحقيقة وانما يجدى عند العلم بالوضع والشك فى استعمال اللفظ فى الموضوع له حيث يستكشف الموضوع له بمؤنة اصالة الحقيقة (وفيه) ان الطائفة الثانية ايضا قاصرة عن اثبات المدعى ضرورة انها بصدد اثبات المطلوب الشرعى وانه الصحيح التام فلا ربط لها بعالم الوضع وفى هذا الوجه جهات اخرى من المنع لسنا بصدد تعرضها فعلا (فتفصيل) بعض المحققين (قده) فى هذا الوجه بين الإستدلال بالطائفة الاولى فهو ممكن لان تلك الاثار آثار لجميع مراتب الصحيحة معه بالطائفة الثانية فغير ممكن لانها اخص من المدعى (فى غير محله) بعد ماعرفت من ان الاخبار بطائفتيها بصدد بيان ما هو المطلوب عند الشارع دون الموضوع له فليست دليلا لشيئ من الطرفين بل غايته الاستعمال وهو اعم من الحقيقة (كما ان ايراد) بعض الاعاظم على هذا الوجه من صاحب الكفاية (قدهما) بما نقله عنه فى مبحث العام والخاص وحاصله تقدم التخصيص على التخصص لدى الدوران بينهما وكون الاستعمال اعم من الحقيقة (قد تفطن له) صاحب الكفاية (قده) على ما بيّنه فى الهامش فى وجه قوله (فافهم) فى المتن وقد اشرنا اليه آنفا فى نقل استدلاله نعم فى اصل المسئلة كلام يأتى انشاء الله فى محله •

(ومنها) ان الواضعين جرى ديدنهم على وضع الالفاظ للصحيح التام قضاءاً لحكمة الوضع وهى الاشارة الى المقصود حيث لا تحصل الا بذلك والظاهر عدم تخطى الشارع عن طريقة العقلاء فيكشف عن الوضع للصحيح (وهذه الدّعوى) وان لم تكن بعيدة لكنها مجرد استحسان لا تصلح لاثبات الوضع والكشف عن حال الواضع عند لحاظ الموضوع له مضافا الى ان ذلك لو تم فانما هو بالنسبة الى ارباب الصنايع فى مخترعاتهم التى يضر فقد بعض الاجزاء بصدق الاسم عليها واما بالنسبة الى المركبات الشرعية التى لا يضر فقده بصدق

الاسم عليها فاثبات ذلك في غاية الاشكال (وقد ادعى) بعض المحققين (قده) توقف تتميم هذا الوجه على مقدمتين احديهما ان دين العرف والعقلاء في مخترعاتهم على وضع اللفظ بازاء المؤثرات من اجزاء المركب وما به قوام الاثار المرغوبة من المخترعات دون ماله دخل في فعلية تلك الاثار من الفصول الزمانية وغيرها فخروج مثلها عن المسمى عندهم مما لاريب فيه ثانيتهما ان الظاهر عدم تخطى الشارع عن هذا المسلك مستشهداً لذلك بالاخبار الواردة لبيان مهيات العبادات من الصلاة والوضوء ونحوهما مستظهرا من اخبار الخواص خروج الشرائط عن المسمى عند الشارع لعدم دخلها في فعلية الاثر وان الاستدلال بها للصحيحي انما هو بالنسبة الى خصوص الاجزاء بل مدعيا انها دليل للاعمي بمقتضى تداخل الاجزاء المؤثرة في الاثار المرغوبة وكون الصحيح من مكلف كالمسافر سقيما من آخر كالحاضر (ولكن فيه) ان المحرز من دأب العرف والعقلاء في تسمية مخترعاتهم انما هو وضع اللفظ لذوات الاجزاء والشرائط واما الاوصاف الطارية عليها من الصحة والفساد وغيرهما فلا بل قد عرفت عدم تعقل دخلها في حقيقة المعنى واما ان الاخبار البيانية المشتملة على كلمتي (لا والا) وغيرها تدل على الاعم فيدفعه ان الشرائط ايضا مذكورة فيها كقوله (ع) : لا صلاة الا بطهور : وقوله (ع) : الصلاة ثلث طهور ثلث ركوع ثلث سجود : وغير ذلك مضافا الى انها في مقام بيان ما وقع في حيّز الطلب لا المسمى فتدبر جيدا .

واما الوجوه المذكورة للاعم الذى اختاره بعض الاعاظم (ره) (فمنها) ما اختاره هذا القائل من صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد مع ان المقسم مما لا بد منه في كل تقسيم والظاهر عدم كون التقسيم بنحو من العناية ولو بنحو عموم المجاز بل بحسب الارتكاز فيكشف عن الوضع للاعم (واورد عليه) في الكفاية بانه انما يتم مع عدم الدليل على الوضع للصحيح والا كما عرفت فلا بد من

حمله على كون التقسيم بلحاظ المستعمل فيه مع العناية (وفيه) ماعرفت من عدم الدليل على الوضع للصحيح (وانما يتوجه على الاستدلال) ان الاستعمال اعم من الحقيقة فيمكن كونه من باب عموم المجاز والسرفيه ان الاصول اللفظية كماحررناه فى محله انما هى اصول مرادية فمع العلم بالمراد لا يجدى لاثبات الوضع مجرد الاستعمال وبذلك اجابوا عن مقال السيد (ره) ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة (نعم) ان كان مراد السيد (ره) مااستفاده من ظاهر كلامه فى الذريعة سيد مشايخنا (١) من انه اذا لم نجد امارة كاشفة عن مراد المتكلم ولم يظهرلنا اعتماده فى الاستعمال على قرينة يستكشف منه بحسب الظاهر كون الاستعمال على نحو الحقيقة من غير اعمال عناية فيه (فهو) حق لرجوعه الى التبادر المصطلح الذى عدوه من علائم الحقيقة وبالجملة فان كان مراد المستدل من كون التقسيم بحسب الارتكاز ان الارتكاز امرور نفس اللفظ قرينة على المراد منه فعدم دلالة التقسيم على الوضع حينئذٍ غنى عن البيان وان كان مراده انسباق المعنى من حاق اللفظ بحسب الارتكاز العرفى الذى هوعباره عن التبادر فلم لا يسميه باسمه (وتفصيل) بعض المحققين بين التقسيم فى حقيقة المعنى بماهى بلحاظ ان لهافى حد نفسها افرادا حتى يستكشف منه وحدة الحقيقه التى يشترك فيها هذه الافراد ضرورة لزوم انتزاع مفهوم واحدعن شيئى واحد فصدق المعنى بماهوعلى الجميع يكشف عن الاشتراك فى مفهوم فارد كمافى صدق مفهوم الوجودعلى افراد متعددة حيث يكشف عن اشتراكها فى ذلك المفهوم كماقيل : الفحلويون الوجودعند هم= حقيقه ذات مراتب تعم :وهذا القسم لا ربط له بمرحلة الوضع بل هولمجرد اثبات وحدة الحقيقة عَبِّرعنها باى لفظ وبين التقسيم فى حقيقة المعنى بماهى

---

١ ـ هوالمحقق المدقق آية الله فى الورى الحاج ميرسيدعلى النجف آبادى قدس الله نفسه الزكية ٠

مسماة بلفظ كذا وهذا القسم لواحرز كونه بدون عناية لدل على الاعم والا فبمجرد لا يثبت سوى الاستعمال وهواعم من الحقيقة (مدفوع) بان مابين نحوي التقسيم تلازم فلوثبت من دليل خارجي وحدة الحقيقة المنقسمة الى تلك الافراد بعلل قوامها وانها حقيقة واحدة سيالة في الجميع لثبت كونها هى الموضوع لها اللفظ ضرورة ان المفهوم الواحد كما لا ينتزع الاعن شيئي واحد كذلك لا يستدعي الا لفظا واحدا ثم بالسبر والتقسيم يمكن اثبات كونه هواللفظ المستعمل حال التقسيم فتدبر جيدا و الافليس في المقامين سوى الاستعمال الذى هواعم من الحقيقة ولا بد في الاول ايضا من احراز انه كان مع العناية كما في تقسيم حقيقة الانسان الى زيد و عمرو وبكر ونقش الجدار أوكان بدون العناية كما في تقسيمها الى غير نقش الجدار في المثال ٠

(ومنها) مااختاره ايضا من ان السيرة المألوفة بين ارباب الصنايع في مخترعاتهم كمخترع الساعة مثلا انما هى على وضع اللفظ للاعم من المؤثر التام بحيث لا يضربالتسمية فقد اجزاء يسيرة ولا يصح السلب حينئذ عندهم وبعد احراز هذه السيرة من العقلاء كما هو كذلك يستكشف كيفية الوضع في المخترعات الشرعية اذ الظاهر عدم تخطى الشارع عن ذلك حيث لم يثبت له دأب مخصوص في ذلك مع ان العادة في مثله من الامور النوعية قاضية بسلوك اللاحق طريقة السابقين فهذه كلها كاشفة عن اتحاد الطريقة كما انه الظاهر من عقد الاستثناء في قوله (ع) : لا تعاد الصلاة الا من خمس : اذ الظاهر كون الاستعمال فيه كسائرالاطلاقات بحسب الارتكاز من دون اعمال عناية فيندفع احتمال كونه على نحو عموم المجاز وان كان بمكان من الامكان فتطبيق الصلاة على الفاسدة من قبل الخمس ملازم لوضعها للاعم ويؤيده اطلاق من زاد في صلاته فعليه الاعادة : امامع حمله على الزيادة الحقيقية كما نفينا عنه البعد في محله فواضح حيث يكشف عن ان دائرة المهية اوسع من دائرة الامر وذلك يستلزم اوسعية

دائرة التسمية واطلاق الاسم على الاعم من المطلوب واما مع حمله على الزهادة التشريعية فلان جعل الصلاة ظرفا للزيادة مساوق لتطبيقها على ذيها المستلزم للوضع للاعم (وفيه) انه (ان اريد) بذلك ان الصحة والفساد لما كانا وصفين انتزاعيين فى طول المهية ولا يعقل اخذهما فى مذوتها من علل قوامها وغيرها جرت سيرة العقلاء عند اختراع الآلات والمعاجين على وضع الالفاظ بازاء الطبيعى منها الا بلحاظ احد الوصفين ولا لحاظ وصف الاعمية منهما فيه وكذا الشارع فى مخترعاته لاستحالة غيره كما عرفت (فهو متين) غايته كما اشرنا اليه سابقا (اما ان اريد) وضع اللفظ بازاء المعنى مع لحاظ وصف الاعمية فيه (فهو مستحيل) لما عرفت وما ابعد بين هذه الدعوى و بين دعوى جريان سيرتهم على الوضع لخصوص الصحيح كما عرفت من الاستاد الاعظم شيخ مشايخنا المحقق صاحب الكفاية (قده) واما ظهور اطلاق لا تعاد فى مذهب الاعمى وتأييد عموم من زاد لذلك فقد ظهر جوابه مما ذكرناه فى جواب الوجه الاول ٠

(ومنها) التبادر (واورد) عليه فى الكفاية بانه موقوف على تصوير الجامع الذى لا بد منه و قد عرفت عدم تصوره على هذا القول (وفيه) انه لو اريد تبادر المعنى متصفا بوصف الاعم فالا يراد فى محله وان اريد تبادر طبيعى المعنى من اللفظ من غير اتصافه باحد الوصفين فالتبادر كما عرفت حق ولا ينافيه عدم تصوير الجامع كما لا يخفى (ومنها) عدم صحة السلب عن الفاسد (واورد) عليه فى الكفاية بالمنع (وقد عرفت) صحة ذلك (ومنها) استعمال الصلاة و سائر الفاظ العبادات فى الفاسدة فى جملة من الاخبار كقوله (ع) بنى الاسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيئ كما نودى بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه فلو ان احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة : فان اسناد الاخذ بالاربع الى تاركى

الولاية بناءاً على بطلان عباداتهم يلازم وضعها للاعم وكذا فى قوله (ع) :فلو ان أحداًَ صام نهاره الخ : ومثل قوله (ع) : دعى الصلاة ايام أقرائك :اذ لو لم تكن الصلاة اسماللاعم لم يصح النهى عنها ضرورة عدم قدرة الحائض على الصحيحة منها (واورد) عليه فى الكفاية اولا بان الاستعمال اعم من الحقيقة و ثانيا بان المراد منها فى الخبر الاول لا بد ان يكون هو الصحيح بقرينة بناء الاسلام عليها اما اسناد الاخذ بها الى منكرى الولاية فلا يلازم الوضع لشيئ من الصحيح والاعم حتى بناءًا على بطلان عباداتهم اذ الاخذ بها لعله بحسب اعتقادهم كما هو الوجه فى اسنادها بقوله (ع) :فلو ان احدا صام نهاره الخ : اوللمشاكلة والمشابهة واما الخبر الثانى فالنهى فيه للارشاد الى عدم قدرة الحائض على ذلك والا فلو كان مولويا و كان الصلاة اسماللاعم لزم ان يكون الاتيان بماله دخل فى صدق المسمى عرفا مع الاخلال بغيره و مع عدم قصد القربة ايضا محرما ذاتا على الحائض وما اظن المستدل يلتزم به ٠

(نعم ناقش) بعض المحققين فى طرز استدلال صاحب الكفاية (قدهما) بالخبر الاول من جهة تعبيره باستعمال الصلاة فى الفاسدة (بانه) لا يخلوا عن تسامح اذ الاستعمال فى الفاسدة مع قيد الخصوصية مجاز على كلا القولين و وجهه واضح فالاولى التعبير بالاستعمال فى الاعم اذ المستعمل فيه فى مثله هو الاعم ابدا و انما يريد الفاسدة بدال آخر ثم الاستدلال للاعمى بالاخذ بالاربع انما يتم بناءًا على رواية (الاربع) معرفا باللام اذ الظاهر كونها للعهد فيدل على تطبيق الاسامى المذكورة على الفاسدة منها وذلك يستلزم كون المسمى اعم اما بناءاً على رواية (اربع) منكرا فهو اجنبى عن مرحلة الاستدلال للاعمى بل بمؤنة ان العدول عن التعريف الى التنكير لا بد له من غرض عقلائى ولا يتصور فى المقام سوى الاشاره الى تباين الفاسدة مع الصحيحة حقيقة والى كون اطلاق الاسم عليها للمشابهة الصورية يكون على خلاف

المطلوب ادل (لكن لا يخفى) ان من البعيد غايته عدم التفات مثل صاحب الكفاية (قده) الى ان استعمال الموضوع للكلي فى الفرد مع خصوصيته الفردية مجاز فلعل مراده من الاستعمال فى الفاسدة هوالاستعمال فى المنطبق على الفاسدة وهوالاعم والحاصل وقوع التعبير بالاستعمال مكان التعبير بالاطلاق واما رواية اربع بدون اللام فكون التنوين فيه للتنكير غير ثابت فلعله للتمكن ولوسلم فاستعمال الاسامى ثانيا وتطبيقها على الفاسدة بقوله (ع) : فلوان احدا صام نهاره الخ : كاف للاستدلال بلاحاجة الى الاستعمال فى صدر الخبر .

(كما انه (قده) ناقش فى جواب صاحب الكفاية (قده) عن الاستدلال بالخبر الثانى بحمل النهى على الارشاد الى عدم القدرة (بعدم) الفرق فى متعلق النهى بين المولوى والارشادى من جهة اشتراط القدرة فيه لانه يستدعى محلاقابلا (وتوهم) الفرق باشتمال الطلب المولوى على التحريك بعثا او زجرا فلايتعلق بالمحال بخلاف الارشادى فهو مجرد انشاء غيرمشتمل على التحريك فيتعلق بالمحال (مدفوع) بان موضوع القضية اذا كانت الصلاة جامعة الشرائط حتى الطهارة عن الحيض فلاريب فى لغوية الاخبار عن عدم القدرة عليها فضلاعن الارشاد اليه بالنهى نظيرقبح خطاب الاعمى بمثل (لا تبصر) نهيا او نفيا (ثم اختار) فى الجواب عن الاستدلال ان الصلاة فى القضية اريد بها الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المبينة حال الخطاب اى ماعدا الطهارة عن الحيض لان بيان شرطيتها يكون بنفس هذا الخطاب والصحيحة بهذا المعنى يصح نهى الحائض عنها ارشادا الى ان الاثر المرغوب لا يترتب عليها لفقد شرطها و هوالطهارة عن الحيض فالنهى للارشاد الى ذلك ببيان لازمه وهوالفساد اما بناءًا على تدريجية بيان الاجزاء والشرائط فواضح واما بناءًا على كونه دفعيًا فبان يؤخذ مطلق الطهارة فى المسمى اولا

و يكون هذا النهى تعيينا لمصداق تلك الطهارة المبهمة ببيان لازمه و هو الفساد (وفيه) ان صحة الارشاد و تعقله موقوف على شرطين احدهما امكان تفطن المرشد بالفتح الى ماارشداليه بحسب الفطرة ولوبموءنة القرائن اوبعد ارشاده اليه ثانيهما غفلته عن ذلك حال الخطاب فمع انتفاء احد الشرطين لا يصح الارشاد بل لدى انتفاء الاول لا بد من الالزام التعبدى و لدى انتفاء الثانى لا بد من عدم الخطاب اصلا ضرورة التفاته اليه فالتعبد او الارشاد لغو و تحصيل للحاصل و يشهد لماذكرنا من صحة الارشاد لدى امكان التفطن اذا كان المرشد غافلا قول مولينا اميرالموءمنين عليه السلام في بعض كلماته : بحر عميق فلاتلجه طريق مظلم فلاتسلكه : ونظائر ذلك كثيرة يقف عليها المتتبع و بعد ذلك نقول لا ريب فى امكان تفطن الحائض الى شرطية الطهارة بموءنة القرائن لانها بعد ما توجهت الى الاجزاء والشرائط المعتبرة فى الصلاة عدا الطهارة و حصلت الجميع وجعلت نفسها واجدة لها و مع ذلك رات ان الشارع ينهاها عن الصلاة في ايام الاقراء تستكشف ان الحالة التى هى عليها مانعة عن الصلاة او ان الطهارة عنها شرط للصلاة على اختلاف الاقوال فى ذلك فارشادها الى ذلك ببيان لازمه و هوالفساد بمكان من الامكان و لكن لا يخفى ان استعمال الصلاة عليهذا فى الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط حتى الطهارة عن الحيض ممالا اشكال فيه لان الصحيحة بهذا المعنى انما يريدها المستعمل المرشد حتى يستكشف منه المرشد اى المخاطب شرطية الطهارة للصلاة والنهى ليس بمولوى مشتمل على التحريك حتى يستحيل توجيهه نحوالحائض فبيان الشرطية بنفس هذا الدليل لا ينافى استعمال الصلاة فى الصحيحة حتى من حيث الطهارة عن الحيض و عليه فالنهى لا يدل على مذهب الاعمى فتاءمل جيدا و لعل الى ماذكرنا يرجع ماذكره (قده) فى بيان صحة النهى الارشادى فى المقام غاية الامر ان الاختلاف بيننا فى

استعمال الصلاة فى الصحيحة حتى من حيث الطهارة عن الحيض فهو يدعى عدم امكانه و نحن اوضحنا امكانه .

(ومنها) انه لا ريب فى صحة تعلق النذر و شبهه بترك العبادات المكروهة كالصلاة فى الحمام و حصول الحنث باتيانها مع انها لو كانت اسامى للصحيحة لما حصل الحنث بذلك اذ النهى المتعلق بالعبادة من قبل الوفاء بالنذر يوجب فسادها بل يلزم المحال حينئذ اذ النذر انما يتعلق بالصلاة الصحيحة حسب الفرض و نفس تعلق النذر بها يوجب فسادها و ما يلزم من وجوده عدمه محال ولا يندفع المحذور الا بالوضع للاعم فذلك يكشف عنه (واورد) عليه فى الكفاية اولا بان غاية ما يقتضيه ذلك على تقدير صحته عدم تعلق النذر بالصحيح اما وضع اللفظ شرعا للاعم فلا و ثانيا بان المراد من كون متعلق النذر صحيحا صحته لولا تعلق النذر به لا بالفعل ولو بعد التعلق وكذلك الامر فيما يحصل به الحنث فلا تنافى بين الفساد من قبل النذر و بين صحة متعلقه و لا يستلزم المحال (نعم) يظهر من بعض الاعاظم (ره) حل هذا الاشكال بما بنى عليه فى صدر المبحث من ان الفساد من جهة قصد القربة خارج عن محل البحث وان الكلام انما هو فى الوفاء بالمصلحة الباعثة نحو الامر به وهو متحقق مع النذر فيتحقق منه الحنث و يصح منه النذر (لكنك) عرفت هناك فساد ذلك فكذا ما يتفرع عليه فراجع .

بقى امور ينبغى التنبيه عليها (الاول) ان الفاظ المعاملات كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) ان قلنا انها موضوعة للمسببات فلا مجال فيها النزاع الصحيحى والاعمى ضروره ان المسببات لكونها امورا بسيطة لا يعقل دخل احد الوصفين فيها بل هى اما موجودة او معدومة وان قلنا انها موضوعة للاسباب — فللنزاع مجال والظاهر حينئذ وضعها للصحيحة وهى ما راه العرف مؤثرا و اختلاف العرف والشرع فى شرائط التأثير لا يوجب الاختلاف فى اصل الحقيقة

وانما الاختلاف فى المحققات والمصاديق كما ان تخطئة الشرع للعرف إنما هي فى المحققات وان ماراه العرف سببا ليس بسبب (الثانى) ان وضع الفاظ المعاملات لخصوص الصحيحة بناءاً على ماذكر لا يستلزم الاجمال المانع عن التمسك بالاطلاق عند الشك فى شرطية شيئى فى التاثير اذ مع كون الاطلاق فى مقام البيان يستكشف منه ان السبب الشرعى هو مايراه العرف سببا فكل ما اعتبر فيه عرفا نقول باعتباره فيه شرعا ومع الشك فى اعتبار شيئى فيه شرعا مالم يعتبر عند العرف يتمسك بالاطلاق فى نفى اعتباره اذ لوكان معتبرًا فيه لكان عليه البيان وحيث لم يبين يعلم عدم اعتباره عنده ولذا يتمسكون بالاطلاق فى باب المعاملات مع ذهابهم الى وضعها للصحيح نعم لامجال للتمسك بالاطلاق مع الشك فى اعتبار شيئى فى ذلك عرفا كالتصفيق مثلا لامكان توقف التاثير عليه ومقتضى الاصل حينئذ عدم التاثير بدونه •

نعم ذهب بعض الاساطين (ره) الى انها موضوعه للمسببات دون الاسباب مستظهرا من قوله تعالى : أوفوا بالعقود : تعلق الامضاء بالمسببات دون الاسباب اذ لا معنى لتعلق الوفاء بالسبب مع كونه آنيّ الحصول بل الوفاء لابد ان يتعلق بامر استمرارى وهو المسبب (ودعوى) ان امضاء المسببات يستلزم امضاء الاسباب عقلا كى لا يكون الامضاء لغوا فدليل امضائها هو دليل امضاء الاسباب ولاجل هذا الاستلزام يتمسك باطلاق السبب وان الامضاء حيث لم يختص بسبب معين فهو يشمل جميع مايراه العرف سببا كما يظهر من الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات وباب المعاطات (مدفوعة) بان اثنينية السبب والمسبب وجودا توجب اجنبية امضاء كل عن الاخر وحديث اللغوية مخصوص بصورة فقدان سبب ممضى شرعا فمع وجوده كمافى عقد عربى صادر بصيغة الماضى عن الكامل المختار واجد لسائر الشرائط المعلومة يؤخذ بالمتيقن ولا اطلاق حتى يمكن التمسك به فى غيره (وتوهم) امكان التمسك بالاطلاق مع وضعها للمسببات لان تطبيق الموضوع على المصاديق بيد العرف بعد امضاء المسبب

شرعا فكل ماراه العرف سببا قابلا للتوصل به الى ايجاد المسبب يؤخذ بمالم يقم دليل على خلافه يكشف عن تخطئة الشارع للعرف فى تشخيص السبب فيتمسك بالاطلاق لنفى اعتبار المشكوك (مدفوع) بان العرف متبع فى المفاهيم دون تطبيقها على المصاديق الخارجية فلامجال للتمسك بالاطلاق بناءًا على وضع الالفاظ للمسببات (ثم اختار) فى حل الاشكال ان باب العقود والمعاملات من قبيل الافعال الايجادية بسبب الآلة حيث ان مبادلة المال بالمال والزوجية والفرقة انما تتعلق بها الارادة الايجادية اولاً وبالذات اما نفس الايجاب والقبول وسائر العقود والايقاعات فهى من قبيل الآلة لايجاد تلك الامور فالامضاء يتعلق بنفس ايجادها ومعنى :احل الله البيع: حلية ايجاد الملكية ومبادلة المال بالمال وهكذا بلادخل لآلة الايجاد فى تحققها وعليه فاطلاق الامضاء المتعلق بايجاد ذى الآلة يغنى عن اطلاق نفس الآلة اذ كل مايكون بنظر العرف ايجاداً للبيع و نحوه يكون حلالا بأيِّ آلة يوجد فيجوز التمسك بالاطلاق لنفى اعتباره ممالا يعتبر عند العرف.

(لكن) يتوجه عليه (اولا) ان صيغ العقود والايقاعات والاثار الحاصلة خارجا كالملكية والزوجية والفرقة وغيرها اما ان يكون امضاء احدهما ملازما لامضاء الاخر اولا (فعلى الثانى) كماهو مقتضى الاثنينية فى التحقق على ما اعترف به فى جواب مقال الشيخ الاعظم (قده) وهو كذلك وجدانا وبالاستقراء فى الادلة الشرعية (فمجرد تسمية) الصيغ بالآلة و تسمية تلك الاثار بذى الآلة لا يوثر فى ثبوت الملازمة بين امضائهما (وعلى الاول) كمااختاره اخيرا فى مقام حل الاشكال (فمجرد تسمية) الاولى بالاسباب والثانية بالمسببات لا يؤثر فى نفى الملازمة (والحاصل) ان محل النزاع بين الاصحاب ان الملازمة بين الايجاب والقبول وصيغ الايقاعات و بين الملكية والزوجية والفرقة و غيرها هل هى ثابتة فى عالم الامضاء ودليل امضاء احدهما يشمل الاخر املا سمّها

باى اسم شئت من الاسباب والمسببات او الآلة وذى الآلة او غيرذلك فتغيير الاصطلاح وتبديل اسم السبب والمسبب باسم الآلة وذى الآلة لا يجدى فى حل الاشكال اذ لا نزاع فى الاصطلاح والتسمية بل على تقدير ثبوت الملازمة يجوز التمسك باطلاق دليل الامضاء لنفى اعتبار ما شك فى دخله فى التأثير وان قلنا بتعلق الامضاء بنفس المبادلة والزوجية وغيرهما وعلى تقدير عدم الثبوت كما هو الحق لا يجوز التمسك به لذلك ان قلنا بتعلق الامضاء بنفس الاثار كما هو المفروض و يجوز ان قلنا بتعلقه بالصيغ (وثانيا) ان امكان تعلق الامضاء بالالة نفيا واثباتا كما افاده بل لزومه وان كان صحيحا كما يشهد عليه نفى الالية للايجاد عن بعض الاشياء فى كلام الشارع كحصول المبادلة بالنبذ او الرمى و حصول الفرقة بمثل :انت بريئة : ونحو ذلك الا انه لا اشكال فى لزوم تعلق القصد بنفس الصيغ ايضا كلزوم تعلقه بمفادها و لذا لا اعتداد بتلك الصيغ اذا اصدرت عن الهازل او فى مقام التمثيل حتى ان الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) ادعى القطع بكون نفس الالفاظ ايضاً مؤثرة فى تحقق المنشئات مع ان الالة لا يلزم تعلق القصد بها بل لا تقع متعلقة له ابدا بخلاف السبب فيتعلق به القصد مستقلا فالعدول عن تسمية الصيغ بالاسباب ان كان لابتنائها على ضرب من التشبيه اذ المنشئات ليست رشحا للصيغ فلاريب ان تسميتها بالآلة ايضا مبنية على ضرب من التشبيه لما عرفت من عدم تعلق القصد بالالة و لزوم تعلقه بالصيغ مضافا الى ان الالة معبر الفعل وما يكون من مقولة الكيف المسموع اى اللفظ كيف يعقل كونه معبرا لامور اعتبارية اى المنشئات كما اعترف به مع ان الامور الاعتبارية برزخ بين الخارجيات والذهنيات فكيف تحتاج الى الالة والمعبر (وثالثا) انه سلمنا كون باب المعاملات من قبيل الاسباب والمسببات و تعلق الامضاء بالمسببات دون الاسباب كما هو ظاهر الادلة لكن نقول لا اشكال فى التمسك باطلاق المسبب اذ الظاهر من :احل

الله البيع: وتجارة عن تراض: امضاء طبيعى البيع وحليته مطلقا بمعنى صحته و مضيه حيثما وجد و كيفما وجد ومن البديهى ان تخصيص بعض الاسباب بالامضاء دون بعض تقييد لاطلاق امضاء المسبب وحليته بجميع انحاء تحققه اذ من انحائه تحققه بهذا السبب وان شئت قلت ان دليل الامضاء متوجه الى العرف والبيوع العرفية غير مخصوصة لدى العرف بما تحصل من سبب دون آخر فلازم القاء الدليل الى العرف ان كلما رآه العرف بيعًا فقد أمضيته وأحللته و بعد احراز عدم فرق العرف بين الاسباب يستفاد الاطلاق بالنسبة اليها ايضا ويتم المطلوب ولعل ما ذكرنا هو مراد الشيخ الاعظم (قده) مما افاده فى المقام فى التقريرات و باب المعاطات فراجع وتأمل.

(ثم انه استشكل) على التلازم بين الامرين فى عالم الامضاء بتباينهما من جهة وضع اسماء المعاملات لمعانى اسماء المصادر المتباينة مع معانى نفس المصادر باشتمال الثانية على جهة الصدور دون الاولى (فأجاب) بان الممضاة هى المعاملات الصادرة عن الفاعل خارجا بلحاظ اشتمالها على جهة الصدور وبان معانى اسماء المصادر متحدة مع معانى المصادر ذاتا و الفرق بالاعتبار فالتلازم بين امضائهما عرفى (وفيه) ان المبدء تارة يلاحظ بما هو مع قطع النظر عن انتسابه الى فاعل ما فيسمى بالمعنى الاسم المصدرى و اخرى يلاحظ مع انتسابه الى فاعل ما فيسمى بالمعنى المصدرى والا فالمتحقق خارجا هو الصادر غير المنفك عن الانتساب فالفرق بين المعنيين كما اعترف به انما هو بالاعتبار ولحاظ الانتساب و عدمه كما هو الشأن فى الفرق بين الانشاء و المنشاء والايجاد والوجود على ما نبهنا عليه سابقا والجهتان متباينتان و لكن اين هذا من نسبة الصيغ والمعاملات ولو على اصطلاحه من كون الصيغ من قبيل الآلة اذ الآلة هى معبر الفعل و ليس كذلك جهة الصدور فقياس الصيغ والمعاملات بمعانى المصادر واسمائها فى غير محله مضافا الى ان فرض الصيغ

بمنزلة الجهة الصدورية والالتزام بتعلق الامر بالوفاء بها ينافى ماتقدم منه من ان تعلق الوفاء بالعقود فى الآية الشريفة قرينة على تعلق الامضاء بنفس المعاملات دون الصيغ من جهة ان الوفاء يستدعى محلاقابلاللاستمرار و ليس كذلك صيغ المعاملات واسبابها لانها آنيّة الحصول والى ان قبول التلازم بين الجهتين من حيث الامضاء اعتراف بما انكره على الشيخ الاعظم (قده) من التلازم بين امضاء السبب والمسبب حيث عرفت ان النزاع انما هو فى الملازمة بين المنشئات وصيغها فى عالم الامضاء لافى تسميتها بالمسبب والسبب او غيرهما فالمراد من السبب فى كلام من عبربه هوالايجاب والقبول و من المسبب هوالمنشاء بهما والى ان (ماذكره) من نظر الادلة الى مافى الخارج اى الصادر عن الفاعل بلحاظ اشتماله على الجهة الصدورية لا بنفس المعاملة بما هى (رجوع) الى مقال صاحب الكفاية (قده) من كون الفاظ المعاملات اسامى للاسباب وعدول عما بنى عليه من كونها اسامى للمسببات ·

ولقد أجاد بعض الاعاظم (ره) فى نفى الثمرة عن نزاع الصحيح والاعم بالنسبة الى المعاملات ايضا كالعبادات بتقريب ان اسامى المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات فحيث انها بسيطة غيرمركبة لا يعقل دخل احد الوصفين فيها كى ينازع فى انها وضعت للصحيحة او الاعم وعليه فتخطئة الشارع للعرف انما هى فى نفس المسببات وجودا اوعدما وان كانت موضوعة للاسباب الصحيحة منها او الاعم فبناءاً على انه ليس للشارع فيها اختراع بل تقييد للاسباب العرفية ببعض الشروط فالالفاظ المأخوذة فى دليل الامضاء مشيرة الى الاسباب العرفية المتداولة بينهم فى المعاملات وعليه يتمسك باطلاقها لنفى اعتبار ما شك فى دخله فى التأثير ممالا دخل لمفى ذلك عرفا اذ لو كان معتبرا عند الشارع لكان عليه البيان وحيث ليس فليس امابناءاً على ان للشارع فيها الاختراع فحيث ان الخطابات منزلة على العرف فما يفهم منها العرف

لماهية المعاملات هوالحجة علينا و فيماعداه من مشكوك الدخل يتمسك باطلاقها لنفي تاثيره فيهاعنده بالتقريب المتقدم فعلى اى حال لا ثمرة لهذا النزاع فی المعاملات كمالا ثمرة له فی العبادات.

(نعم اختار) بعض المحققين (قده) ان موارد النهی شرعا عن المعاملات ليست من قبيل تخطئة نظرالعرف في نفس اعتبار الملكية ضرورة لزوم منشاء صحيح لاعتبارات العقلاء وابتنائها على المصالح والمفاسد قضاءاً للزوم السنخية بينهاوبين مناشيها (كما انه اختار) ان الملكية فعل مباشری للشارع بانفاذه الاسباب العرفية و فعل تسبيبی للمكلف بواسطة الايجاب والقبول بدعوى ان البيع موضوع للمؤثر فی الملك اعم من ان يكون بحسب الاعتبار الشرعی او العرفی لكن الملكية التی يتسبب اليها باسبابها حيث لا واقع لها سوى الاعتبار الشرعی او العرفی فلابد ان ينزل الموضوع فی دليل الانفاذ على المؤثر الشرعی بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع اذ مؤثرية السبب الشرعی لما كانت عبارة عن اعتبار الملكية شرعا عند وجوده فانفاذ السبب العرفی هوجعله سببا شرعيا فان المولى اذا كان بصدد بيان حكم الفعل و انفاذ السبب الشرعی و مع ذلك لم يعين لموضوع حكمه مصداقا يكشف عن عدم اختصاص الحكم بمصداق خاص وان ما هومصداق المؤثر عند العرف مصداق له عند الشرع فنفس هذه الملازمة بين جعل السبب للملك عرفا مع جعله شرعا بقرينة المقام عبارة عن الاطلاق المقامی و عليه فاستثناء بعض الاسباب العرفية ليس تخصيصا فی الموضوع لان السبب الشرعی بعنوان كونه سببا باق على نفوذه

ولا فی الحكم لعدم ارتفاع النفوذ عن السبب الشرعی و ليس تخطئة لنظر العرف اذ ليس هناك واقع محفوظ حتى يكون نظره طريقا اليه و يجری فيه التخطئة والتصويب بل هوتخصيص فی الملازمة المذكورة.

شرعا

(اقول) ماذكره (قده) فى وجه عدم كون موارد النهى من تخطئة نظر العرف فى نفس اعتبار الملكية من لزوم منشاء صحيح لاعتبارات العقلاء وابتنائها على المصالح والمفاسد للزوم السنخية بينها وبين مناشئها متين وقد اوضحناه فى باب الوضع وعليه بنينا لزوم الموضوع لكل علم و كاشفية وحدة الغرض عن وحدة الموضوع وكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات والاغراض معا ولكن ذلك لا يوجب عدم صحة تخطئة نظر العرف فى نفس اعتبار الملكية اذ ليس معناها نفى حصول الاعتبار منه بل نهيه عن ذلك الاعتبار وارشاده الى عدم وقوعه لكونه فى غير محله كيف و اعتبارات العرف كما اعترف به رشح تلك المصالح والمناشى فهى بمنزله العلل للاعتبار ولا يمكن وجود المعلول من دون علة فالتخطئة فى المناشى والارشاد الى عدم منشاء للاعتبار ملازم للتخطئة فى نفس الاعتبار و الارشاد الى عدم وقوعه بل هومقتضى العلية والمعلولية ولزوم السنخية بين الاسباب والمسببات و هذا هومراد الشيخ الاعظم (قده) من ان اطلاق الامضاء فى المسبب يستلزم اطلاقه فى السبب قضاء للسنخية و من هنا يعلم اتحاد السبب الشرعى والعرفى وان الحكم بالنفوذ ليس اعتبارا للملكية من قبل الشارع وراء اعتبار العرف لها فجعل الملكية فعلا مباشريا للشارع و تسبيبيا لغيره بلاشاهد والالتزام به بلاملزم بل فعل الشارع هوامضاء البيع العرفى اذ الظاهر من قوله تعالى : احل الله البيع: انفاذ ما هوبيع عند العرف و حله بوجوده السعى المتحقق فى الخارج (على ماتصورناه فى باب الوضع من الوجود السعى) و تنفيذه عبارة عن امضائه و جعله ماضيا مضافا الى منافاة ذلك مع تفسير الفعل التسبيبى فانه كما فسّر عند اهله عبارة عما يتعلق ارادة الفاعل فيه بالسبب دون المسبب كما فى الالقاء فى النار مثلا بالنسبة الى الاحراق مع ان ارادة الفاعل فى المقام انما تتعلق بنفس المسبب اى الملكية كما انه يشترط فى الفعل التسبيبى عدم وساطة فعل آخر او ارادة اخرى بين ترتب المسبب على

مايصدر من الفاعل الامع اندكاك تلك الارادة المتوسطة لضعفها كما فى حل عقال الدابة فان ضياعها مستند الى من يحل عقالها وان توسطت بينهما ارادة نفس الدابة وفرارها وليس كذلك فى المقام اذ التمليك مستند حقيقة الى ارادة المعتبر المباشر فكيف يكون فعلا تسبيبيًا للعاقد (فان قلت) بعد تحقق الاعتبار من المعتبر يكون ايجاد الملكية بالعقد فعلا تسبيبيًا للعاقد فبهذا الاعتبار يصح اسناده اليه (قلت) نسبة العقد الى الملكية عليهذا نسبة الموضوع الى الحكم المترتب عليه بجعل جاعل واين هذا من الفعل التسبيبى (ولو كابرت) فى ذلك وابيت الا عن كون الفعل التسبيبى بذاك المعنى وصحة اسناده الى العاقد وان جعل الانفاذ امضاءا حينئذ لا اعتبارا للملكية من الشارع وجعل عدمه تخطئة لنظر العرف يستلزم التخصيص الحكمى فى موارد النهى (قلنا) نلتزم به ولا غرو عليه بل يشهد له ظواهر الادلة لما عرفت فى معنى الاية الشريفة فكما ان ظاهرها الامضاء اى الحكم بكون البيع العرفى ماضيا و عدم ردعه عن البيوع الواقعة فى العرف فكذلك ظاهر المنع عن نكاح الشغار مثلا وعدم نفوذه هو ردعه و عدم الحكم بكونه ماضيا وعدم ترتب الاثار المرغوبة عنه بنظر العرف (من الزوجية و غيرها) عليه و يؤيد ماذكرنا فهم المشهور رضوان الله عليهم من ادلة الشرع الامضاء فلم يدع احد منهم ان المعاملات من قبيل الفعل التسبيبى للعاقد والمباشرى للشارع و منه ظهر ان جعل الملازمة بين المحقق الجعلى الشرعى مع المحقق الجعلى العرفى ان اريد به ماذكره الشيخ الاعظم (قده) من الاستلزام العقلى فهو راجع الى ماذكرنا من الامضاء وان اريد غيره كما هو ظاهره فهو دعوى بلا شاهد بل عرفت ان ظواهر الادلة على خلافه فتدبر جيدا .

(الامر الثالث) ان الشيئى كما نبه عليه صاحب (الكفاية (قده) تارة له دخل فى طبيعة الماءمور به اى ماهى بمنزلة علل قوامه اما شطرا كالركوع و

السجود او شرطا كالظهور اما سابقا على الطبيعة كالوضوء و غسل الجنابة ا ولا حقا بها كغسل المستحاضة لصحة الصوم او مقارنا و فساد هذا القسم يوجب فساد الماءمور به والظاهر دخله فى التسمية ايضا فيحوم حومه النزاع و اخرى له دخل فى مشخصات الماءموز به (اى التى بها يصير من افضل افراد الواجب التخييرى) كالتكبيرات المستحبة قبل الركوع او السجود او بعدهما و كالقنوت و غيره اما شطرا اوشرطا وثالثة لا دخل له فى الطبيعة ولا مشخصاتها بل هو مستحب او واجب فى الماءمور به على نحو الظرف المنحصر و فساد هذين لا يوجب فساد الماءمور به غايته انه فعل الحرام كما لا دخل لهما فى التسمية فلا يحوم حومهما النزاع الا بالرجوع الى ما يكون مبطلا كصيرورة القنوت بسبب الرياء كلاما مفسدا و لكنه ليس بعنوان الاخلال بالمشخص و نحوه كما لا يخفى (نعم اختار) بعض المحققين (قده) ثبوت الواسطة بين الجزء والشرط هى الخصوصية المقومة للجزء (وفيه) منع الواسطة اذ الشيئى تارة له ربط باصل الطبيعة اى قيد لها كالجهر والاخفات بناءا على كونهما من شرائط اصل الصلاة فى حال القرائة واخرى له ربط بجزء منها اى قيد له كالمذكورين بناءًا على كونهما من شرائط كل جزء وقعا فى حاله و على كلا التقديرين فهما من الشرائط دون الاجزاء واما الخصوصية المقومة للجزء فان كان لها دخل فى جزئية الجزء و تحققه كالتسبيحة الثانية او الثالثة بالنسبه الى الاولى بناءًا على وجوب الثلاثة فى الاخيرتين او الثانى والثالث من الذكر الصغير بالنسبة الى الاول لذكر الركوع والسجود فهى جزء حقيقة بمعنى ان الجزء مركب من اجزاء ثلاثة اذ الجزء تارة مركب كالمذكورين واخرى بسيط كالذكر الكبير للركوع والسجود أوالتسبيحة الواحدة بناءا على وجوب الواحدة فى الاخيرتين وان لم تكن كذلك كالجهر والاخفات و نحوهما فهى شرط للجزء فاين الواسطة فالجزء الذى يكون أمرا خاصًا لا مشروطاً و لا مركبا ليس له وجود فى الشرعيات ولا غيرها (كما انه

استشكل) فى تصوير جزء الفرد فى الحقائق الجعلية بدعوى أن مجرد اعتبار الطبيعة لا بشرط عن خصوصية لا يوجب كون الخصوصية من مشخصات الطبيعة والا لزم كون جميع الخصوصيات الخارجة عن لحاظ اصل الطبيعة من مشخصاتها ولا مصحح لهذا الاعتبار فى المقام (وفيه) ان معنى عدم لحاظ الخصوصية فى الطبيعة ان الطبيعة ليست مشروطة بها بطلب وجوبى فلا ينافى كونها مشروطة بها بطلب رجحانى اما كون جميع الخصوصيات الخارجة عن اصل الطبيعة من مشخصات تلك الطبيعة فمما لا اشكال فيه غاية الامر ان الكلام فى الخصوصيات التى هى من مشخصاتها من حيث كونها مطلوبة للشارع لا من حيث تحققها ووجودها فى الخارج ومعلوم ان جميع تلك الخصوصيات ليس من هذا القبيل و من هنا يظهر ان المصحح لاعتبار هذا الجزء هو المصحح لاعتبار اصل الطبيعة واجزائها (كما انه اختار) كون بعض الاجزاء كالقنوت دخيلا فى مناط اكملية الطبيعة (وفيه) ان ذلك لا ينافى وقوع الجزء بنفسه ايضاً فى حيز الطلب الرجحانى او كونه مندوبا اليه فى اثناء العبادة بل المفروض تعلق الطلب الكذائى به فلا مانع من الالتزام بكونه فى حد نفسه ايضا مطلوبا مع قطع النظر عن سببيته لحصول الغرض بنحو أوفى بل لا بد من الالتزام به بعد تعلق الطلب بنفسه واما ترشح الاستحباب من الفعل الواقع فى اثناء العبادة الى العبادة على تقدير مقدميتها المنحصرة له فهو موقوف على وجوب مقدمة الواجب شرعا وجوبا مترشحا عن وجوب ذيها و كذا استحباب مقدمة المستحب وهو غير ثابت على ما ستعرف فى محله انشاء الله ثم انه استشكل فى كلام بعض الاعلام فى الفرق بين جزء الفرد وما هو مستحب فى العبادة و فيه كلام موكول الى الفقه ٠

(الامر الحادى عشر) من المقدمة فى الاشتراك والقوم فى ذلك بين قائل بوقوع الاشتراك و قائل بوجوبه و قائل بعدم وقوعه اما فى خصوص القرآن او مطلقا وقائل باستحالته (اما القائل) بوقوعه كصاحب الكفاية (قده) و غيره فاستدل

له بوجوه ثلاثة (الاول) نقل ثبوته فى لغة العرب وكذا سائر اللغات متواترا من قبل غيرواحد من اكابر اهل اللغة وعلماء الاصول (الثانى) تبادر معان متعددة من لفظ واحد فى غيرواحد من الموارد وتوهم ان ذلك ينافى اجمال اللفظ المشترك لدى اطلاقه بلاقرينة وعدم ظهوره فى شيئى من المعانى الا بمعونة القرينة مدفوع بان ذلك فى عالم التصديق وكشف المراد الجدى واما فى عالم التصور فلاريب فى عدم اجماله بل تصورمعانيه على حسب علم السامع بمقدار الوضع بلاتوقف على وجود قرينة فكثرة المعانى المتصورة لدى اطلاق اللفظ تكشف عن كثرة المقتضيات اى الوضع لماتقدم فى باب الوضع من ان الانسباق من مقتضيات الوضع و توقف تعيين المراد على القرينة غير توقف تصور المعنى عليها كمالا يخفى (الثالث) عدم صحة سلب غيرواحد من الالفاظ عن غيرواحد من المعانى (واما القائل) بوجوبه فى اللغات فاستدل بان المعانى غير متناهية بخلاف الالفاظ والهيئات التركيبية فهى متناهية فلابد فى افادة المعانى بالالفاظ من الاشتراك (واورد) عليه فى الكفاية بوجوه ثلاثة احدها ان ماجعله المستدل سببا لوجوب الاشتراك اى عدم تناهى المعانى انما هوسبب لامتناعه اذ ذلك يستلزم اوضاعا غيرمتناهية وتحقق ذلك عن واضع محدود متناه بالنسبة الى الفاظ متناهية محال بالبداهة ثانيها انه لوسلمنا عدم سببية ذلك للامتناع بنحوالسلب الكلى لامكان تحقق الاشتراك بالنسبة الى مقدار متناه من المعانى لكن لا يثبت به الايجاب الكلى وبدونه لا ملزم للاشتراك اذ محذورعدم امكان افادة جميع المعانى باق بعد ثالثها ان المعانى الجزئية وان كانت غيرمتناهية لكنها مندرجة تحت معان كلية متناهية فوضع اللفظ لها يغنى عن الوضع للجزئيات مضافا الى ان المجاز باب واسع الا ان يقال بان العلاقة المصححة للاستعمال غيرموجودة فى جميع الموارد فتأمل .

(واما القائل) بعدم وقوعه فى خصوص القرآن فاستدل بانه يستلزم احد

امرين اما التطويل بلاطائل على تقد يراقتران الكلام بالقرائن واما الاجمال على تقد يرخلوه عنها ولا يليق شيئ من الامرين بالقران الكريم الذى نزل للتحدى والاعجاز و تكون معانيه عميقة والفاظه عيقة (واورد) عليه فى الكفاية اولا بان الاستعمال مع القرائن الحالية لا يستلزم التطويل فان القرائن غيرمنحصرة فى المقالية وثانيا بان التطويل لدى الاتكال على القرائن المقالية ليس بلاطائل اذا كان فى استعمال القرائن غرض آخرايضا لماعرفت فى باب الحقيقة والمجاز من ان القرينة الصارفة هى المعينة فلاباس بوفاء لفظ واحد مستعمل فى معنى واحد بغرضين وثالثا بانه قد يتعلق الغرض بالاجمال كماصرح به نفس القرآن حيث قال تعالى : منه آيات محكمات هنَّ ام الكتاب وأخرمتشابهات : (واما القائل) بعدم وقوعه مطلقا كصاحب المحجة (قده) فاستدل لذلك على ماحكى عنه بعض المحققين (قده) بان كل معنيين متقابلين بينهما جامع لا محالة والا لاستحال التقابل بينهما فاللفظ موضوع للجامع لا للمعنيين حتى يتحقق الاشتراك فلفظ القرء مثلا موضوع لحالة خاصة بالمرئة جامعة بين حالتى الطهروالحيض ولفظ الجون موضوع للجامع بين السواد والبياض وهكذا والشاهد على استحالة التقابل بين كل معنيين لا جامع بينهما انه لا جامع بين غيرالمتقابلين كالظلمة والحمار او كالعلم والحجر فحيث لا جامع فى المثالين فلا تقابل بين الطرفين وانما نشا توهم تحقق الاشتراك من خفاء الجامع فى بعض الموارد (واورد) عليه المحقق المزبور بان ذلك ظن فى حق القائلين بالاشتراك فى غيرمحله اذ لا يلزم جامع بين المتقابلين فمن أوضح انحاء التقابل تقابل السلب والايجاب مع انه لا يتصور جامع بينهما كيف وكل طارد للاخرومعاند له واى جامع بين المتعاندين (نعم) قيل بلزوم الجامع بين المتضادين و انهما المتواردان لموضوع واحد يمتنع اجتماعهاعليه لا فى محل واحد ليخرج عن التعريف مثل زيد و عمرو اذ ليس فى البين موضوع واحد يتواردان عليه وانما يمتنع

اجتماعهمافى محلٍ واحد من جهة تباين تشخصاتهما (ولكن) يرد عليه على تقدير صحته ان التقابل لا ينحصرفى التضاد فمن انحائه تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب ولا جامع بينهما بل العلم والجهل عليهذا من المتقابلين مع ان تقابلهما ليس من تقابل التضاد بل العدم والملكة واما عدم التقابل بين الظلمة والحمار والعلم والحجرفان اريد عدمه اصطلاحا وان بينهما التعاند فعلى تقدير صحته لا يثبت لزوم الجامع بين كل متقابلين بل المثالان من تقابل التضاد بناءًا على تعريف المتضادين اصطلاحا بوجودين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد نعم بناءًا على عدم تضاد بعض الجواهر مع بعض بل تعاندهما فالمثالان ليسا من المتضادين بل المتعاندين ثم لوسلم وجود جامع بين المتقابلين ابدا فهو لا يكون حجة على امتناع الاشتراك اذ المعنيان لا بد لكل منهما مما يميزه عن الاخر (فان اريد) وضع اللفظ للجامع بينهما بلحاظ خصوصيتهما كالجامع بين المبدء والمنتهى فى مثل الجون اذ اول مراتب اللون هو البياض لانه مفرق لنور البصر وآخرها السواد لانه مجمع لنور البصر فالجون وضع للجامع بينهما بخصوصيتهما (فهوممنوع) جدًا حيث لا جامع بين الفصلين (وان اريد) الوضع للجامع مع قطع النظر عن خصوصية كل منهما (فهو) عبارة عن الجنس كاللون فى المثال ولا محالة يعم غير المعنيين ايضا ولا يختص بهما لان الجنس بما هوجنس غيرمتقيّد بفصل من الفصول ثم لوسلم تعقل الوضع للجامع بين خصوص المعنيين بحيث لا يشمل غيرهما من افراد جنسهما فهو لا يثبت وضع اللفظ له دون المعنيين •

اقول ولقد اجاد (قده) فيما افاد من ان الارجاع الى الجامع على فرض وجوده تكلف زائد لا يجدى لنفى الاشتراك فى شيئى (لكن ما نقله) عن صاحب المحجة (قده) من الاستدلال لعدم الاشتراك باستحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما (خلاف ما نسبه) اليه تلميذه سيد مشايخنا المحقق

النجف آبادى قدس سره (من انه كان بصدد) ارجاع الموارد التى قيل فيها بالاشتراك الى الجامع وان اللفظ انما وضع له لا لكل من المعنيين اوالمعانى مؤيدا مذهبه ذلك بمثل الجون والقرء وان الاول وضع للجامع بين اللونين والثانى وضع لحالة خاصة بالمرئة لهافردان حيضها وطهرها عنه (لا بصدد) بيان استحالة الاشتراك بمانقله هذا المحقق (وجوابه) عليهذا ان الارجاع تكلف زائد لا يثبت عدم الاشتراك كما نقله على هذا النحو واجاب بمثل جوابنا بعض الاعاظم (ره) ايضا فمع قيام الدليل على تحقق الاشتراك لامحيص عن الالتزام به ويكفى لاثباته تواتر نقله عن اللغات المختلفة بل المتاءمل فى اللغات و موارد استعمالاتهم يقطع بوقوعه غايته ان فى مثل لغة العرب لكونها اوسع من سائر اللغات فموارد الاشتراك فيها اكثر من غيرها و كيف كان فالمسئلة عرفية تدور مدار الظهورات المحاورية وليست عقلية مبتنية على الدقة الفلسفية و فهم التقابل واقسامه واحكامه ٠

(واما القائل) بالاستحالة كصاحب تشريح الاصول (قده) (فقد يستدل له) بما فى الكفاية من استلزامه الاخلال بحكمة الوضع اى التّفهيم والتفهُّم لخفاء القرائن الملازم للاجمال و عدم وضوح المراد (واورد) عليه فى الكفاية اولاً بوجود قرائن ترفع الاجمال عن وجه المراد من حال اومقال فعليها الاتكال و ثانياً بان الغرض كثيرًا ما يتعلق بالاجمال فيكون على وفق الحكمة لا مخلابها (وقد يستدل له) بماحكاه بعض المحققين (قده) عن صاحب تشريح الاصول من ان الوضع هوملازمة ذهنية بين اللفظ و المعنى اوما يستلزم ذلك فاذا وضع اللفظ لكل من المعنيين بحيال ذاته فان كانت هناك ملازمة واحدة بينه و بين المعنيين بان ينتقل منه اليهما دفعة واحدة وبانتقال واحد لزم الخلف اذ المفروض جعل ملازمتين باعتبار معنيين وان كانت الملازمة بينه مع كل من المعنيين على التعاقب بان يحصل الانتقال منه الى احدهما ثم الى الاخر

فعلى تقد يرصحته وعدم استحالته فى نفسه يستلزم الخلف ايضاوان كانت هناك ملازمتان بين اللفظ مع كل من المعنيين بالاستقلال بان يحصل الانتقال منه الى كل منهما مستقلا فحيث لا ترجيح لاحد الانتقالين على الاخر فلابــد من حصولهمافى آن واحد دفعة واحدة وهومحال (واوردعليه) المحقق المـزبور بان الوضع جعل الاقتضاء للفظ بالنسبة الى معنى فى عالم الانتقال الذهنى فان لم يمنع عن تاءثيرهذا الاقتضاء مانع كقرينة المجاز اوجعل اقتضاء آخر له يوءثر اثره فتصيرالملازمة فعلية امامع تحقق قرينة المجاز اوجعل اقتضاء آخــر لذلك اللفظ فلايوءثرفى فعلية الملازمة لمانعيــة القرينة على الاول والاجمال على الثانى من جهة تساوى الاقتضائات وعدم ترجيح لاحدهاعلى الباقــى فان قامت قرينة معينة يرتفع بهاالمانع عن تاءثيرالمقتضى فى فعلية الملازمـة اى الاجمال وعليهذافامتناع تحققـق الانتقالين دفعة واحدة لوسلم فانما هو بالنسبـة الى الانتقال التصديقى والاذعان بان كلاالمعنيين مرادان للمتكلم عندعدم قرينة على كون احدهماالمعين مرادا له امابالنسبة الى الانتقـــال التصورى فلااذلا يستحيل تصوراكثر من معنى فى آن واحد فى النفس بمالهـا من السعة والتجرد فبانتقال واحد يرى جميع الصورالمنتقشة فى النفس وادل الدليل على ذلك وقوعه ضرورة تحقق الاذعان بنسب القضايالكل احد بسهولة مع ان حضور الموضوع والمحمول عند النفس ممالا بد منه فى الحكم بثبــوت النسبة والاذعان بهاو كذاالانتقال التصديقى بالنسبة الى لفظين مـــع اقترانهمابقرينة معينة لكل من المعنيين فجواز ارادتهمامن اللفظين فى ان واحد بمعونة القرينة ممالااشــكال فيه (اقول) لوكان مراد صاحب تشــريح الاصول من كلامه ماقرره به هذاالمحقق فايراده عليه متين امااذا كان مــراده ان الوضع هواختصاص اللفظ بالمعنى وارائته له وهذاغيرقابل للتكرركماليس ببعيد وقد فهمه من كلامه بعض الاعاظم (ره) ايضافجوابه ان مجرد جعــل

الاختصاص بين لفظ و معنى لا يوجب الحصر و عدم جعله بينه و بين معنى آخر ايضا اذ بنفس الجعل الثانى يزول الحصر و يرتفع المانع و هو عدم القابلية للمتعدد وعدم اراءته لغير المعنى الاول كما اجاب بمثله بعض الاعاظم (ره) ايضا (و بالجملة) فالتطويل فى المسئلة بلاطائل فاحسن ما صنع فى المقام ماصنعه بعض الاساطين (ره) حيث نفى الفائدة عن تحقيق المسئلة و لم يتعرض له بل أشار اجمالا الى أن الحق امكان الاشتراك و الترادف و وقوعهما فى اللغات و منشأهما اما الوضع التعيينى او التعينى كما هو المعروف او اختلاط اللغات بعضها ببعض كما هو الظاهر من بعض المورخين .

(الأمر الثانى عشر) من المقدمة فى أن استعمال لفظ مشترك هل يجوز فى أكثر من معنى واحد ام لا فاعلم أن محل النزاع ان يكون كل واحد من المعنيين او المعانى متعلق ارادة استعمالية نفسية بالاستقلال و محكوما بحكم كذلك ثم فى طول ذلك يكون متعلق ارادة جدية فلو كان كل منهما متعلق ارادة استقلالية ضمنية على نحو الانحلال و محكوما بحكم كذلك بأن يكون هناك عنوان كلى مشير الى افراد خارجية ينحل الى احكام متعددة و ارادات كذلك حسب تعدد تلك الافراد نظير : اكرم من فى العسكر : او نحوه من اسماء الاعداد كالعشرة وغيرها فهو خارج عن محل البحث و ليس استعمال لفظ واحد فى اكثر من معنى بحسب اصطلاح القوم و ان تعلقت بكل من الافراد ارادة و وقع موضوعا لحكم بالاستقلال ثم انه قد يقال كما حكى عن المحقق الرشتى (ره) بالملازمة بين تعلق ارادة استعمالية بشيئ فى الكلام و بين وقوعه موضوعا لحكم استقلالى و قد يقال كما يظهر من بعض المحققين (قده) بنفى الملازمة (اذ كما أن) وحدة ارادة استعمالية و الاجتماع فى عالم اللحاظ لا تلازم الجمع فى

عالم الموضوعية للحكم ضرورة امكان التفريق كما فى العام المجموعى فأن الافراد فيه ملحوظة بهيئة الجمع بلحاظ واحد فى عالم الوضع و طبعا فى عالم الاستعمال ايضا فتتعلق ارادة استعمالية واحدة بالمجموع بخلاف عالم الموضوعية للحكم فى القضية فقد يلاحظ كل فرد بلحاظ مستقل على نحو العموم الافرادى نظير : هولاء العشرة علماء : اى كل واحد منهم وقد يلاحظ المجموع بلحاظ واحد فالموضوع واحد و الافراد بمنزلة اجزائه نظير : هولاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم : اى باجمعهم (وكذا) تعدد ارادة استعمالية و الاستقلال باللحاظ لا يلازم التفريق فى عالم الموضوعية للحكم ضرورة امكان الجمع كمافى العام الافرادى فأن الافراد فيه ملحوظة بنحو الاستغراق و الانحلال بلحاظات متعددة فى عالم الوضع و طبعا فى عالم الاستعمال ايضا فتتعلق بكل منها ارادة استعمالية مستقلة بخلاف عالم الموضوعية للحكم فقد تلاحظ بلحاظ واحد فيفرض مجموع الأفراد شيئا واحدا على نحو العموم المجموعى موضوعا لحكم وحدانى نظير : اكرم العلماء فكل فرد بمنزلة جزء من الموضوع بحيث لو لم يكرم واحدا من العلماء لم يمتثل الخطاب رأسا و قد تلاحظ بنحو الاستغراق بلحاظات متعددة (فهكذا فى باب الاستعمال فى أكثر من معنى فلو سلّم جواز الاستعمال فى معنيين اما على نحو الحقيقة او المجاز فيمكن التفريق بين الارادة ـ الاستعمالية مع لحاظ الموضوعية للحكم بأن يستقل كل واحد من المعنيين فى عالم الاستعمال دون عالم الموضوع ففى مقام بيان كون السواد و البياض من اعراض الاجسام يقال : الجون من اعراض الاجسام : حيث تعلقت بكل واحد من السواد و البياض اراده مستقلة و استعمل فيه لفظ الجون بالاستقلال بناءاً على الجواز كما هو المفروض لكن فرض كلاهما بمنزلة شيى واحد و حكم عليه بكونه من اعراض الجسم فمن أين الملازمة ثم

دفع توهم ان امكان التفريق بين المراد الاستعمالى مع الملحوظ موضوعا للحكم يستلزم نفى الثمرة للنزاع فى جواز الاستعمال فى الاكثر بأن الثمرة موجودة اذ لو قلنا بجواز الاستعمال على نحو الحقيقة فالاستعمال فى معنيين بنحو الجمع فى اللحاظ كما فى المثال المتقدم مجاز على خلاف الوضع يحتاج الى قرينة و لو قلنا بجوازه على نحو المجاز فالاستعمال المزبور مجاز على كلا القولين فى المسئلة من الجواز وعدمه لكن يفترق القولان فى الاستقلال فى الموضوعية وعدمه اذ ما يكون من قبيل عام مجموعى من جهة تعلق لحاظ واحد بالمجموع فى عام الاستعمال فالظاهر عدم انحلال الحكم فيه الى الافراد على نحو الاستقلال بل كون كل منها بمنزلة جزء للموضوع بخلاف ما يكون من قبيل عام استغراقى من جهة تعلق لحاظ مستقل بكل من الافراد فى عالم الاستعمال فالظاهر انحلال الحكم فيه الى الافراد على نحو الاستقلال وكون كل منها موضوعا برأسه لحكم عليحدة فتدبر (اقول) يتوجه على مقال هذا المحقق (قده) أن مجرد كون الاستعمال مجازا على تقدير لا يصلح ثمرة للاصولى بعد فرض أن المتبع هو ظهورات الالفاظ سواء كانت مستندة الى القرينة كما على القول بجواز الاستعمال فى الاكثر على نحو المجاز أم كانت مستندة الى حاق اللفظ كما على القول بجواز الاستعمال على نحو الحقيقة كما أن الحكم المترتب على موضوع عام انما يكون ظهوره الاولى فى الانحلال و استقلال كل فرد بالموضوعية فلحاظ الافراد على نحو المجموع يحتاج الى مؤنة زائدة (و بالجملة) فالمستعمل لابد أن يلاحظ أفراد العام على نحو الجمع حتى يمكنه اثبات النسبة الحكمية للجميع اما استقلالا لكل فردا و جمعا بفرض المجموع موضوعا واحدا انما الكلام فى أنه لا حظ الافراد ثانيا على نحو الجمع او حمل الحكم على العام فحسب المنصرف

طبعا بالظهور الاولى الى كون كل فرد موضوعا برأسه لاجزء الموضوع وأنّى لنا باثبات هذا اللحاظ الثانوى فنفى الملازمة وإن كان صحيحًا كما يستفاد من بعض الاعلام و أوضحه هذا المحقق (قده) لكن الثمرة المذكورة منتفية ٠

و بعد تحرير محل النزاع نقول ان المشهور بين متأخرى الاصوليين عدم جواز الاستعمال على اختلافهم فى وجه ذلك (فاختار) صاحب المعالم (قده) ان الوحدة قيد فى الموضوع له فى المفرد فاستعماله فى الاكثر يوجب الغاء القيد فيكون مجازا بعلاقة الجزء و الكل بخلاف التثنية و الجمع فهما بمنزلة تكرار اللفظ فاستعمالهما فى الاكثر لا يستلزم المحذور (ورده) فى الكفاية بأن الموضوع له فى الجميع صرف الطبيعة فلا يلزم القاء القيد من الاستعمال فى الاكثر كما ان كون التثنية والجمع بمنزلة التكرار انما هو فى اللفظ كما اعترف به لا فى المعنى فالمناط فى الجميع واحد جوازاً و منعًا و أمّا فى الاعلام فاستعمال التثنية و الجمع انما هو باعتبار تأويل المفرد الى المسمى به فيراد فردان أو أكثر من المسمى و مع عدم التأويل فهو من قبيل تعدد الدال و المدلول وعلى أى تقدير فليس من الاستعمال فى أكثر من معنى واحد و بنظير ذلك أجاب عن مقال صاحب المعالم (قده) جلّ من تأخر عن صاحب الكفاية (واختار) صاحب القوانين (قده) أن الوضع توقيفى تابع لحال الوضع و هو قد وقع حال وحدة المعنى فلا يجوز تخلف الاستعمال عنه (وأجاب عنه) فى الكفاية بأن قصر اللحاظ لا يوجب قصر الملحوظ (ورده) بعض الاعاظم (ره) بأن الاطلاق فرع امكان التقييد و حيث لا تقييد فلا اطلاق (وفيه) ما بيناه فى تحقيق حال الوضع فراجع (واختار) صاحب الكفاية (قده) و تبعه على ذلك بعض أعاظم تلامذته و بعض

الاساطين (رهما) فى وجه الامتناع عقلا مطلقا سواء كان الاستعمال على نحو الحقيقة أم المجاز و سواء فى المفرد أم التثنية و الجمع (أ ن الاستعمال) ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل هو افناء اللفظ فى المعنى فناء الوجه فى ذ يه و العنوان فى معنونه اى جعله نفس المعنى بالهو هوية الاندكاكية فكأن اللافظ يلقى نفس المعنى الى المخاطب و ذلك لا يتصور بالنسبة الى لفظ واحد فى أكثر من معنى سواء على نحو الحقيقة أم المجاز ضرورة امتناع لحاظ اللفظ فانيا فى معنى تارة و فى آخر اخرى و بعبارة أخرى على حد تعبير بعض الاعاظم يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد أى اللحاظين العبريين فى لفظ واحد فى آن فارد و ذلك مستحيل على حد استحالة اجتماع النقيضين فى محل واحد بل هو هو فى الحقيقة (نعم) اختار صاحب المحجة (قده) استحالة ذلك حتى بناءاً على علامية اللفظ للمعنى (بدعوى) أن الاستعمال تفهيم المعنى باللفظ فالمستعمل فعله المباشرى ايجاد اللفظ و فعله التسبيبى تفهيم المعنى أى ايجاده فى ذهن المخاطب بسبب اللفظ فالتسبب بلفظ واحد الى تفهيمين على نحو الاستقلال يستلزم تعدد وجود واحد و صيرورته وجودين بعد وضوح اتحاد الايجاد و الوجود ذاتا و كون تغايرهما بالاعتبار (واورد) عليه بعض المحققين (قده) بوجهين احدهما أن اتحاد الايجاد و الوجود انما هو بالنسبة الى شيء واحد كايجاد اللفظ و وجوده لا بالنسبة الى شيئين متباينين كاللفظ و المعنى أما اتحادهما لحاظا احيانا فهو من جهة الاتحاد فى زمان او مكان او نحوهما لا من جهة الايجاد و الوجود ثانيهما أن حضور المعنى فى الذهن مباين مع حضور اللفظ فيه من حيث التحصل و بعد وضوح اتحاد كل وجود مع ايجاده ذاتا فاحضار المعنى فى الذهن مباين مع احضار اللفظ فيه و كذا مع وجود

اللفظ فى الخارج وحيث أن تفهيم المعنى هو احضاره فى ذهن المخاطب بسبب اللفظ من طريق السمع فوجود اللفظ مباين مع تفهيم المعنى و المفروض أن التلازم بين المعانى مع الالفاظ انما هو بالوضع فلا مانع من جعل الملازمة بين لفظ واحد مع معان متعددة فهناك حضورات و احضارات متعددة حسب تعدد المعانى بلا استلزامه تعدد الوجود الواحد و صيرورته اثنين لما عرفت من تباين وجود اللفظ ذهنا و خارجا مع وجود المعنى و احضاره (ثم ان) صاحب الكفاية (قده) (اورد) على مقاله بأن أدل الدليل على الشيئ وقوعه و قد دلت الاخبار على أن القرآن له سبعة بطون او سبعون بطنا فهى تدل على وقوع الاستعمال فى أكثر من معنى فما ذكرته من الامتناع العقلى شبهة فى مقابلة البديهة (فاجاب) بأن البرهان لا يصادمه الظهور فبعد استحالة ذلك الاستعمال ثبوتا حسب البرهان لابد من تأويل ما يترآى منه وقوعه وحمله إما على ارادة البطون فى حد نفسها عند ارادة المعنى من اللفظ لإحاطة المستعمل لا ارادتها من نفس اللفظ فى عرض معناه الظاهرى وإما على كون البطون من لوازم المعنى المراد من اللفظ و لا ينافيه تصورافهامنا عن ادراك البطون ٠

هذه كلمات القوم فى المسئلة و قد ظهر منها أن عدم جواز الاستعمال لديهم ليس من ناحية الوضع بل من ناحية الاستعمال لان اللفظ ليس علامة لارادة المعنى بل هو فان فيه فالاستعمال فى الاكثر يلزم منه الجمع بين اللحاظين فالامتناع عندهم مبنى على تمامية مقدمتين فان لم تثبت واحدة منهما انهدم اساس هذا البنيان و لم يبق وجه للامتناع (فنقول) وعليه التكلان (اما المقدمة الاولى) و هى أن الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ فى المعنى (فيدفعها) اولا أن ذلك ممالم يدل

عليه دليل بل حقيقة الاستعمال اعمال اللفظ لتفهيم المعنى و هذا لا يستلزم افناء اللفظ فى المعنى اما الانتقال من احدهما الى الاخر بمقتضى الملازمة الحاصلة بينهما بسبب الوضع فهو بمجرده لا يوجب الافناء بل اللفظ من مقولة الكيف المسموع و المعنى من مقولة الكيف النفسانى فكيف يعقل افناء احد الوجودين فى الاخر (وثانيا) أنه ما معنى الافناء فانه (ان كان) بمعنى اندكاك اللفظ فى المعنى فى عالم القصد والارادة فالمقصود حقيقة هو المعنى دون اللفظ (فلا ريب) أن قصد المستعمل يتعلق اولا بايجاد اللفظ فهو بوجوده الحقيقى الخارجى مقصود اولا و بالذات اى بالاستقلال و الا فكيف يمكن تحققه خارجا و خروجه عن تحت الارادة من دون تعلق القصد به غاية الامر أن وجوده الخارجى فى نفسه مع قطع النظر عن الملازمة المجعولة بينه و بين المعنى لا يترتب عليه اثر و هذا بمجرده لا يوجب عدم تعلق القصد بايجاده مستقلا فهناك للمتكلم ارادتان مستقلتان احديهما فى طول الاخرى ارادة ايجاد اللفظ و ارادة تفهيم المعنى بوجود اللفظ أى ترتب الانتقال الى المعنى عليه بمقتضى الملازمة الوضعية (فان قلت) يستكشف الفناء و الاندكاك من دليل الإنّ حيث نرى بالوجدان أن المقصود بالاصالة فى عالم الاستعمال و تفهيم المقاصد هو المعنى و النظر الى اللفظ عبرى من باب اللابدية فى تفهيم المقاصد من مبرز ضرورة أن المعانى بنفسها لاتاتى الى الخارج (قلت) كلا لا يستكشف ذلك اذ مجرد كون الغرض الاصلى من الاستعمال تفهيم المراد وعدم ترتب أثر ذاتى على وجود اللفظ لا يوجب عدم وقوعه متعلق القصد من حيث الوجود فايجاد اللفظ مقصود مستقلا و الغرض من ايجاده التوصل الى تفهيم المراد و الا لم يعقل تحققه من غير ارادة و تنظير اللفظ بالمرآة اشتباه واضح اذ المرآة وجودها التكوينى خارج عن تحت ارادة الناظر

و اللفظ وجوده التكوينى رشح اراده المستعمل ٠

و من ذلك يظهر فساد المقدمة الثانية ايضا اى استحالة الانتقال من لفظ واحد الى معنيين (وان ترتب ذلك) الانتقال على وجود اللفظ فى الخارج بعدكونه مسببا عن ملازمة مجعولة بسبب الوضع الذى هو أمر واقعى لا مستندا الى نفس اللفظ لتباينه مع المعنى وجودا (بمكان من الامكان) كما اوضحناه آنفا فى ضمن تقرير كلمات القوم فاذا تعددت الملازمة وكانت هناك قرينة معينة لكل منها آنعقد لذاك اللفظ ظهور بالنسبة الى الجميع بالاستقلال غاية الامر بمعونة القرينة و لا يضر ذلك اذ المتبع هو الظهورات سواء استندت الى القرينة أم الى حاق اللفظ و سواء كان اللفظ علامة أم غيرها فالنزاع فى العلامية وعدمها عليهذا غير مثمر للاصولى بل هو صناعى محض و اما اللحاظ فحيث أن موضعه النفس اى اللفظ بوجوده الذهنى لا الخارجى و سعة النفس واضحة اذ هى فى حد تها كل القوى و لذا يجتمع فيها الصفات المتضادة كالحب و البغض بالنسبة الى شيئين او شخصين فى آن فارد فلا مانع من اجتماع تصورين بل حضورات و احضارات متعددة فى النفس فى آن فارد فلقد اجاد بعض المحققين (قده) حيث اشار هنا و فى مبحث الاشتراك ايضا الى امكان اجتماع لحاظين فى النفس فى آن واحد و لذا تصدى لاثبات الاستحالة فى المقام من طريق آخر غير امتناع الاجتماع اللحاظى (وحاصله) امتناع صيرورة لفظ واحد وجودا تنزيليا لمعنيين (ولكنه) ايضا غير وجيه اذ يرد عليه عين ما اورده فى كلامه المتقدم على مقال صاحب المحجة (و حاصله) أن اللفظ و المعنى من حيث ذاتهما متباينان ليس بينهما اتحاد و انما سببية اللفظ لايجاد المعنى نشأت من جعل الملازمة فلا مانع من تعدد الاحضارات و الايجادات بسبب تعدد الملازمة

المجعولة و كون تفهيمها بمعونة قرينة معينة (فنقول) إن صيرورة اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى ليست مستندة الى ذات اللفظ حتى يلزم تعدد الوجود الواحد و صيرورته اثنين ضرورة تباين اللفظ و المعنى وجودا و انما نشأت من قبل جعل الملازمة فلا مانع من جعل ملازمتين بين لفظ واحد و معنيين بمعونة قرينة معينة نظير : رأيت اسدا يرمى : فبين لفظ اسد مع الحيوان المفترس ملازمة و بينه مع الرجل الشجاع ملازمة أخرى بمعونة لفظ يرمى فلفظ أسد بنفسه وجود تنزيلى للحيوان المفترس و بمعونة يرمى وجود تنزيلى للرجل الشجاع بل يمكن تحقق وجودين تنزيليين بملازمة واحدة بمعونة القرينة كما تقول : حبيبى كريم و صفه و اسمه : فلفظ كريم بمعونة لفظ و صفه وجود تنزيلى لاتصاف الحبيب بمبدء الكرامة من حيث الوصف و بمعونة لفظ اسمه وجود تنزيلى لاتصافه بذلك المبدء من حيث الاسم (و مما ذكرنا) يعلم فساد ما أجاب به بعض الاعاظم عن مقال هذا المحقق (و حاصله) استناد كون اللفظ وجودا ــ تنزيليا للمعنى الى كونه مرآة له فانيا فيه (حيث عرفت) ان استناده الى الوضع و الملازمة فهو تمويه فى تمويه (فتلخص) من جميع ماذكرنا جواز استعمال لفظ واحد فى غير واحد من المعانى كما ظهر أن استشهاد شيخ مشايخنا النجفى (قده) لجواز الاستعمال بأبيات عربية و استعمالات ادبية (الذى سماه بعض الاعاظم (ره) بالاستشهاد بأبيات و حكايات) انما هو استدلال لامكان الشيء بوقوعه (نعم) الانصاف أن هذا النحو من الاستعمال غير متعارف بين اهل المحاورة و انما يقع نادرا عن بعض اهل الادب اظهارا للصناعة الادبية و اعمالا للقريحة الشعرية و لاجل ذلك نقول بأن بطون القرآن ليست من هذا القبيل مضافا الى منع ظهوراخبارها فى نفسها فى كون ذلك من الاستعمال فى الاكثر (والتحقيق) ان تحقيق

الشيخ آقا رضا صاحب نقد فلسفة داروين

هذا المقام مما لا طائل تحته لان المدار في الاستعمالات المحاورية على الظهورات العرفية فان كان اللفظ ظاهرا في غير معنى واحد ولو بمعونة القرينة فلا بد من الاخذ به سواء كان اللفظ علامة ام لا و ان لم يكن ظاهرا في ذلك فلا يوخذ به مطلقا .

(الامر الثالث عشر) من المقدمة في المشتق و انه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الحال او فيما انقضى عنه المبدء ايضا بعد اتفاق الكل على كونه مجازا فيما لم يتلبس بعد و تحقيق المقام يستدعي ترسيم امور (الاول) أن المشتق من الشق و هو حقيقي و اعتباري و الاعتباري قد يكون بلحاظ رجوع شيئين الى شيء واحد كما يقال للاخ شفيق باعتبار نشو الاخوين عن الاب وعليهذا فيمكن المصير الى ما عليه اهل الادب من كون المصدر او فعل الماضي اصلا للكلام بمعنى كونه مركزا للحاظ المادة الموجودة فيه و لتحويل سنخها الى الهيئات المختلفة مع قطع اللحاظ عن هيئة و بعبارة أخرى المادة المتحققة في المصدر او فعل الماضي هو مقياس لجعل الاوزان القياسية في اللغة العربية فمن أراد تحويل مادة ما الى الهيئات المختلفة لافادة اغراضه و تفهيم مقاصده فيرجع الى المصدر او الفعل الماضي و يجعل سنخ المادة الموجودة فيه في صياغ الهيئة المطلوبة لافادة الغرض المخصوص فالاشتقاق هنا اعتباري بمعنى كون المعروض لتلك الاوزان من سنخ الموجوده في المبدء ضرورة استحالة الاشتقاق الحقيقي و سريان تلك المادة الشخصية الموجودة في المبدء في ضمن تلك الاوزان كما يمكن المصير الى ما هو المشهور بين متأخرى الاصوليين من أن المادة المعراة عن كل هيئة هي اصل الكلام بتحويل سنخها الى الاوزان القياسية (واما لزوم ذلك) و استحالة أن يكون المصدر او فعل الماضي اصلا للكلام لتهيئهما بهيئة خاصة و من

البديهي أن الهيئة بمنزلة الصورة النوعية للمادة و لا يعقل تصور المادة في زمان واحد بصورتين نوعيتين (ففيه) ما عرفت من أن مراد القائل بعبد ئيتهما ليس سريانهما بما لهما من الهيئة الخاصة في الاوزان القياسية بل لحاظهما مرجعا لتحويل سنخ مادتهما الى الاوزان القياسية النوعية و حينئذٍ فوجه تخصيص بعضهم المصدر لذلك أن المصدر بهيئته ناظر الى المبدء حال عرائه عن الربط بالذات و سائر النسب و الاضافات و اما الدلالة على الانتساب الى ذات ما فهي بالملازمة من جهة افتقار الحدث بحسب الطبع الى ذات يصدر عنها لا أن هيئة المصدر دالة على النسبة الى الذات (و وجه) تخصيص بعضهم الآخر الماضي لذلك دلالته بهيئته على التحقق و زعم تقدمه رتبة حتى على المصدر من جهة ان صيرورة المبدء معروضا للخصوصيات التي تدل عليها الهيئات لابد فيه من تحقق المبدء خارجا فما يدل على تحققه اولى من غيره بجعل الصيغ لسنخ مادته حتى من المصدر (نعم) يتوجه عليه ان المصدر باعتراف الكل لا يدل على خصوصية كي يكون أخذه من الفعل الماضي اولى من العكس فالترجيح مع ما عليه اغلب اهل الادب من أن المبدء هو المصدر بلا استحالة في هذا المذهب (و الحاصل) أن مراد اهل الادب من تعيين الاصل للكلام هو تعيين ما يكون مقياسا لجعل الاوزان بالمعنى الذي عرفت و لا ريب في صحة كونه المصدر او الفعل الماضي و ليس المراد تعيين نفس المادة التي تعرض عليها الهيئات و تكون نسبتها الى الهيئات كنسبة الطبيعي الى الافراد حتى يقال باستحالة كونهما كذلك لتهيئهما بهيئة خاصة نعم لو كان مرادهم هذا لكان الاولى بل المتعين جعل المبدء نفس الحروف الهجائية مثل : ض ر ب : مع هذا الترتيب الخاص خالية عن كل هيئة و خصوصية كما نبه عليه المحقق

القزوينى (قده) و حينئذ تكون نسبة الحروف الموجودة فى الهيئات كنسبة الطبيعى الى الافراد أى كنسبة الاباء الى الاولاد لا كنسبة أب واحد الى الابناء المتعددة ضرورة تعدد حصص الطبيعى حسب تعدد الهيئات المشتقة نعم بناءً على ما هو الحق من تحقق الوجود السعى خارجا كما عرفت فى الوضع فمع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجية التى بها قوام أفراد الطبيعة يكون هناك وجود واحد سار فى الجميع و من ذلك يظهر أن (ما ذكره) بعض الاعاظم (ره) من ضم قيد اللابشرطية الى المادة الهيولانية و جعلها بهذا الاعتبار مبدءً للاشتقاق لانها أوسع دائرة من المشتقات (مما لا محصل له) بداهة أن ضم هذا القيد انما يفيد للاوسعية بالنسبة الى المفاهيم دون الالفاظ فضم اللابشرطية الى تلك الحروف الهجائية لا يجعلها قابلة لان تنشق بنفسها و تنشعب منها الصيغ بعد عدم قابليتها لذلك هذا كله بالنسبة الى الاشتقاق اللفظى ٠

و اما الاشتقاق المعنوى فيمكن جعل المبدء فيه ايضا المعنى الحدثى المشتمل عليه المصدر لعرائه عن الذات و الخصوصيات كما عرفت و قابليته للتحقق ضمن جميع الخصوصيات التى تشتمل عليها المشتقات من انحاء قيام المبدء بالذات فالمصدر للاشارة الى نفس المبدء فقط دون الانتساب لما عرفت من استفادته عن ملازمة خارجية غير مرتبطة بعالم المعنى و اما اسم المصدر فهو ايضا للاشارة الى المبدء غاية الامر مع لحاظ انسلاخ تلك الملازمة فهو فى طول المصدر اذ ما لم يتصور المبدء الملازم للانتساب لا يمكن انسلابه عن لازمه فى اللحاظ و بالجملة فمفاد المصدر و اسمه هو المعنى الحدثى غاية الامر أن الربط غير ملحوظ فى اسم المصدر بل يلاحظ بما هو شيىء و من هنا يعلم ان رتبته من المصدر ليست كرتبة الانفعال

من الفعل كما يظهر من بعض الاساطين (ره) بل رتبة الوجود من الايجاد و اما الفعل الماضى فهو للاخبار عن المبدء تحققا و اما الزمان فالاولى جعله من ملابسات الفعل وفاقا لمشهور الاصوليين رعاية لكون المعنى اشمل وغير محتاج الى التجريد بالنسبة الى المفارقات وذلك لان الاخبار الكذائى يستلزم سبق المبدء عن زمان النسبة فيكون ظاهر الاسناد الجملى فى الزمانيات سبق وعاء تحقق المبدء عن وعاء النسبة (ويمكن جعله) جزء مدلول الفعل (بلاحاجة) الى تكلف من تقسيم السبق الى مايكون بالرتبة و بالطبع و بالعلية وجعل مدار السبق فى الزمان و الزمانى نفس الزمان الى آخر التكلفات التى صدرت عن بعض المحققين (قده) فى تصحيح اخذ الزمان فى المدلول (وذلك) لعدم حصر الاقسام فيماذكر بل هناك سبق بالوجود فمفاد الفعل عليهذا هو الاخبار عن سبق المبدء وجودا بل بناءاً على عدم استقلال الزمان وكونه اعتباراً محضا لامعنى لجعله مداراً لتقدير حركة المتحركات فيتعين رفع غائلة الاشكال عن أخذ الزمان فى المدلول بما ذكرنا غاية الامر يحتاج الى التجريد فى المفارقات و لذا اخترنا مذهب المشهور بل يمكن فى عالم الاثبات كشف اتفاق اهل الادب على الخروج عن ناحية المدلول من ان غير واحد من اجلائهم عدوا الزمان من ملابسات الفعل فهو بحسب الثبوت ممكن الوجهين لكن لا يدل على الجزئية فى عالم الاثبات لو لم يكن على خلافها دليل (ودعوى) ان الجزئية تستلزم اشتمال الهيئة على معنى اسمى اذ الزمان معنى اسمى (اشتباه بين) لان استقلالية المعنى وعدمها على تقدير تسليم معنى مستقل للزمان انما هى بحسب لحاظ المعتبر فتارة يلاحظ الزمان فى مدلول الفعل بما هو من المفاهيم المستقلة و هذا ممتنع قطعا و اخرى يلاحظ بما هو ربط بين الحدث و الذات و وعاء لوقوع النسبة بينهما فيه و بهذا الاعتبار

لا مانع من دلالة هيئة الفعل عليه ٠

و منه يعلم انه لا يلزم من اشتمال المصادر على نسب ناقصة كونها مبنية من جهة تضمنها لمعنى حرفى لان هذه المشابهة ليست مدنية ضرورة أن النظر فى المصدر الى نفس المعنى بأزيد مما الى الانتساب و الربط الذى هو لازم طبع المعنى الحدثى وغير منفك عنه و الشباهة المدنية التى توجب البناء انما هى فيما اذا كان الامر بالعكس او فى صورة تساوى الربط مع اصل المعنى فى الملحوظية فظهر أن المراد من اشتمال المصدر على نسبة ناقصة هو ما ذكرنا (لا ما ذكره) بعض الاساطين (ره) من قابلية مادته للاضافة (ضرورة) تحققها فى اسم المصدر ايضا مع عدم ملحوظية النسبة فيه كما يقال : بناء زيد سريع : باعتبار المعنى المصدرى و : بنائه رفيع : باعتبار الاسم المصدرى بل القابلية للاضافة موجودة فى الجوامد ايضا (و بالجملة) فاعراب المصدر من جهة كونه للاشارة الى نفس المعنى بالاصالة و الى الانتساب بالتبع اى بالاستلزام و لذا يكون المضارع ايضا معربا مع دلالة هيئته على النسبة المقتضية لبنائه من جهة الشباهة و السرفيه أن المضارع لما كان للاخبار عن المبدء ترقبا فالنظر فيه الى الذات أزيد منه الى الانتساب و بهذا الاعتبار يشبه اسم الفاعل فشباهته ليست مدنية بخلاف الفعل الماضى فحيث انه للاخبار عن المبدء تحققا فالنظر فيه الى جهة الصدور و الانتساب ازيد منه الى الذات فهو مبنى (والحاصل) أنه لا فرق بين الهيئات من جهة الدلالة على الربط كما لا ريب فى عدم انفكاك المعنى الحدثى خارجا عن الربط و الانتساب الى ذات ما وعدم انفكاك هذا الانتساب و الربط عن الوقوع فى وعاء زمانى (الا أن) النظر (تارة) الى الاشارة الى نفس المعنى و بتبعه الى الربط كما فى المصدر او مع انسلاخ الربط وعدم لحاظه

اصلا كما فى اسم المصدر (واخرى) الى الاشارة الى تحقق المبدء و صدوره كما فى الماضى (وثالثة) الى الاشارة الى الذات و بتبع ترقب الحصول الى الانتساب كمافى المضارع فهو من جهة تضمنه الانتساب مشابه للماضى و من جهة كون النظر الى الذات فيه أزيد مشابه لاسم الفاعل و لذا سمى مضارعا و صار معربا (فظهر) أن مدلول المضارع ليس هو اتصاف الذات بالمبدء و منشأيتها له كما اختاره بعض الاساطين (ره) كما ظهر أن مدلول اسم الفاعل توأمية الذات مع المبدء بنحو لا ينافى البساطة كما ستعرف فالنظر فيه الى الذات أزيد من غيرها و لذا صار اسماللذات و يقع بهذا اللحاظ احد ركنى الكلام و كذا اسم المفعول و الصفات المشبهة و نحوها فمدلولها التوأمية غاية الامر اختلاف أنحاء التوأمية من كونها بنحو الحلول او القيام او غير ذلك و ظهر عدم دخل الزمان فى مدلول فعل الامر و النهى كما صرح به اهل الادب كما ظهر أن بحث الاشتقاق اللفظى او المعنوى لا يرتبط بمقام الاصولى بل لابد من اخذه عن اهل الادب .

اذا عرفت ماذكرنا فنقول لا ريب فى دخول اسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات فى محل النزاع كما لا ريب فى عدم حصره به بل دخول اسم المفعول و نحوه ايضا فيه كما صرح به ابو الائمة الرضى (ره) فدعوى الحصر بذلك كما ترى و ايضا لا ريب فى حصر محل النزاع بالمشتقات و خروج غيرها عنه (نعم) قد تعم ثمرة النزاع (اى الجرى و الصدق مع زوال الوصف و عدمه) بعض الجوامد فبين محل النزاع و ثمرته عموم من وجه موردًا اما مورد الاجتماع فكما فى غالب المشتقات و اما انفكاك الاول عن الثانى فكما فى الممكن و الواجب و غيرهما مما ينتزع الوصف عن صميم الذات و بزواله لا ذات و اما انفكاك الثانى عن الاول فكما فى الزوج و الزوجة و الحر و الرق

و مجرد جعل المبدء لها لا يجعلها من المشتقات اذ المصادر الجعلية (ان صح هذا الاصطلاح) تؤخذ من الجوامد ايضا كالحجرية فهى لا توجب كون المأخوذ منه مشتقا فضلا عن كونه منه لوضوح طوليته و استلزامه الدور (نعم) قد يصاغ بعض الجوامد بمواد ها فى الاوزان القياسية مثل: استنوق الجمل: او استحجر الطين (ولكن) لامساس له بما نحن فيه اذ مع أنه موقوف على السماع لا يوجب الوضع النوعى بالنسبة الى المادة بل ليس من قبيل ما نحن فيه من جهة اخرى هى أن النوق مثلا موضوع بشخصه بهذه المادة و الهيئة اذ ليس وزن (فعل) من اوزان المشتق الا فى الصفة المشبهة مثل (صعب) و بالجملة الاوزان الاشتقاقية كلها قياسية موضوعة بوضع نوعى كما صرح به اهل الادب و لذا نلتزم فى المادة ايضا بالوضع النوعى ففى اشتقاق وزن عن مبدء لا بد من دخوله تحت واحد منها و الاوزان المذكورة ليست منها ٠

بل لم يصرح أحد من اهل الادب بكون تلك الاوزان من هذا القبيل مضافا الى أن الاشتقاق فى المثالين انما هو عن نفس اسم الذات بجعله مبدءًا لا بأخذ المبدء عن اسم الذات باضافة الياء و التاء اليه ثم جعل نفس اسم الذات مشتقا عن ذلك المبدء المأخوذ عنه كما فى المقام ٠

فلا مجال لدعوى الاشتقاق فى الزوج و نحوه كما أن مجرد وجود ملاك النزاع فيها لا يكفى لدخولها فى المشتقات ضرورة أن الكلام فى المبادى اللغوية انما هو فى ناحية مفهوم الهيئات وضعا و سعة دائرة مفادها او ضيقها لا فى ناحية الصدق و الانطباق كما هو مفروض كلام من تصدى لادخالها فى المشتقات كبعض الاساطين (ره) و اما كلام الايضاح و المسالك فى باب الرضاع فى مسئلة: من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره من الحكم بحرمة المرضعة الاولى و الصغيرة مع

الدخول بالكبيرتين من غير نقل خلاف موجها له بصيرورة الكبيرة أم زوجته بمجرد ارضاع الصغيرة دون المرضعة الثانية ففى حرمتها خلاف فلا دلالة و لا اشارة فيه على دخولها فيها بل هو على خلاف مطلوب المستدل اذ حيث جعلا (قدهما) ابتناء حكم المسئلة من جهة حرمة الثانية على الخلاف فى مسئلة المشتق و لم يجعلاها منها و ظاهره الحاق مثل الزوج و الزوجة بالمشتق فى جهة كون الاطلاق على نحو الحقيقة حتى مع زوال الوصف لاجعلهما من أفراد المشتق و يرشدك الى ذلك تعليل الحكم فى العبارة المحكية عن الايضاح بقوله : لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا هيهنا : فقوله : هكذا هيهنا : كالصريح فى الالحاق (ثم) لو سلم صحة الاستدلال بكلامهما على المدعى فانما يصح الاستدلال به للتعميم فى ناحية الاطلاق (أى الصدق و الانطباق) الذى هو محل النزاع فى باب المشتق لدى المحقق الطهرانى (قده) لافى ناحية مفهوم الهيئة الذى هو محل النزاع لدى القوم فالاستدلال بكلامهما لو تم لدل على خلاف مطلوبهم و كان دليلا على مدعى المحقق الطهرانى (صاحب المحجة) (قده) كما يؤيد كون محل النزاع هو الصدق والانطباق كلام بعض أساطين اهل الادب أى العضدى فى شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال : المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا و قبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب و سيضرب مجاز اتفاقا و بعد وجوده و انقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل الان و هو الان لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة اقوال : انتهى (ولكن الانصاف) أن محل النزاع سعة دائرة المفهوم و ضيقها كما عليه المشهور و هو المصرح به فى كلام العلامة (قده) فى بعض كتبه وغيره فى غيره دون الصدق و الانطباق ضرورة تأخر رتبتهما عن المفهوم فالسعة و الضيق فيهما فى طول سعة المفهوم

و ضيقه و لا يتصور الانفكاك بينهما فى ذلك و اما كلام العضدى و نحوه مما وقع فيه الصدق فهو ناظر الى اقامة دليل إنّى و كشف السعة و الضيق فى ناحية المفهوم عن السعة و الضيق فى ناحية الصدق و الانطباق لتلازمهما ٠

و العجب من بعض المحققين (قده) حيث اورد على جعل النزاع فى ناحية الصدق و الانطباق بنظير ما ذكرنا و به رد كلام المحقق الطهراني ثم التزم اخيرا ببساطة مفهوم المشتق و عدم تعقل النزاع فيه رأسا مع أن الالتزام بمقالة المحقق الطهرانى اولى من ذلك (واعجب) من ذلك (ماصدر) عن بعض الاساطين (ره) بعد جعله المحقق الطهرانى تابعًا للسكاكى فى المقام من تغليط كلام السكاكى بزعم انكاره المجاز فى الكلمة و حصره المجاز بالاسناد فرده بجزافية دعوى هذا النحو من المجاز و تغليط كلام تابعه بزعم ابتناء كلامه على التنزيل و الادعاء فرده بأن مع ابقاء المفهوم بحاله يستحيل الصدق على المنقضى عنه المبدء و دعوى فرد يتبه مجازفة (مع أنه فاسد) بناءًا و مبنى (اما الاول) فلعدم ابتناء كلام المحقق الطهرانى على التنزيل و الادعاء كما يشهد به مراجعة كلامه و انما دعواه ان النزاع فى ناحية الصدق و التطبيق و أن التطبيق بالنسبة الى المنقضى عنه المبدء حقيقى لا ادعائى (و اما الثانى) فلان مراجعة كلام السكاكى تشهد بعدم انكاره المجاز فى الكلمة و عدم حصره المجاز بالمجاز فى الاسناد الذى عليه المشهور و يسمونه بالمجاز العقلى بل هو موافق مع المشهور فى صحة المجاز فى الكلمة و فى الاسناد كليهما غاية الامر انه يدعى عدم الافتقار الى التصرف فى الاسناد فى مثل : انبتت الربيع البقلة : و فى مثل : نهاره صائم : او : زيد عدل : و نحوها لامكان أن يكون الاستعمال فيها من باب الاستعارة فى الكناية بأن يجعل غير الفرد فردا

بالادعاء كجعل الربيع قادرة ثم يجعل موضوعا فى القضية و يحكم عليه بلا تصرف فى مفهوم طرفى القضيـة و لافى الاسناد (والحاصل) أن المجاز فى الكلمة متفق على صحته حتى من السكاكى و المجاز فى الاسناد مذهب المشهور و لا يختص بالسكاكى و المختص به ماذكره بعد ذكر القسمين فى المثالين بقوله : وعندى سلكه فى باب الاستعارة فى الكناية : انتهى و قد عرفت توضيحه و هذا أمر متين لا اشكال فيه اذا كان هناك مصحح لذلك الادعاء كالمبالغة التى صرح بها نفس السكاكى كما أن الامر كذلك بالنسبة الى المجاز فى الاسناد الذى عليه بناء العرف و العقلاء فى محاوراتهم فدعوى جزافية المجاز فى الاسناد مخالفة مع قاطبة اهل الادب و مع ارتكاز العرف و العقلاء كما فى زيدعدل للمبالغة بل على هذا المدعى لابد من انكار التنزيلات الشرعـية أيضاً كقوله فى الفقاع : خمر إستصغره الناس : و نحوه مع وضوح وقوعها و صحتها لغرض التشريع و التشريك فى الاثار الشرعية فكذلك التنزيلات العرفية لاغراضهم المعهودة .

كما أن مراجعة كلام المحقق الطهرانى و التأمل فى صدره و ذيله تشهد بأن مراده من حمل هو هو بالنسبة الى الجوامد هو الحمل الاولى الذاتى و لذا مثل بـ: هذا ماء : و نحوه و من حمل الانتساب بالنسبة الى المشتقات هو الحمل الشايع الصناعى و أن المدار فيه لما كان على الاتحاد الوجودى والربط بين الموضوع و المحمول فيمكن توهم الصدق بمجرد التوأمية فى زمان ما وكونه على المنقضى عنه بنحو الحقيقة (فما اعترض به) عليه بعض المحققين (قده) من أنه على خلاف اصطلاح اهل الفلسفة (لعله ناشئ) عن عدم الوقوف على مراده وعدم التأمل فى مجموع كلامه ثم لو سلم كونه على خلاف اصطلاح أهل الفلسفة فهو لا يسنده اليهم و ليس بصدد اثبات أمر فلسفى بل غايته جعل اصطلاح من نفسه لتفهيم مراده و لا مشاحة فيه

(كما أن مراده) من الكون الرابطى الذى ذكره لتصحيح الحمل فى مثل : ممتنع و معدوم : هى النسبة الحكمية المستفادة من عقد الحمل فى جميع القضايا لا الوجود الرابطى المصطلح (فلا يرد عليه) اعتراض المحقق المذكور بأنه اشتباه فى معنى الوجود الرابطى و لاحاجة حينئذ الى ما تكلفه من ذكر اقسام الحمل و النسبة (ثم ان جعل) النزاع فى مفهوم المشتق موقوفا على بساطة المفهوم و تركبه و انه بناءًا على البساطة لامحيص عن القول بالاشتراط بخلافه بناءًا على التركب كما صدر عن بعض الاساطين (ره) (غير سديد) اما اولا فلحدوث النزاع فى بساطة المفهوم و تركبه من زمان المحقق الشريف (قده) مع أن النزاع فى المشتق كان موجودًا بين القدماء كما يظهر من كلماتهم و نص عليه بعض اهل السنة و اما ثانيا فلان بساطة المفهوم كما ستعرف لا تنافى التركب بحسب التحليل العقلانى (ثم ان) تحريم المرضعة الاولى فى المسئلة المعنونة على وفق القاعدة حيث ان الرضاع سبب بالجعل الشرعى لتحقق الامومة و البنتية حيث جعله لُحمة و الخروج عن الزوجية فى طول تحقق الامومة ضرورة ان عدم اجتماع الام و البنت فى عقد واحد بالاتفاق يوجب انفساخ عقد الام ويكفى لصدق الامومة الموجبة للخروج عن الزوجية تحققها بحسب الدقة فلابأس بعدم الصدق العرفى وعدم امكان تعيين زمان التحقق (وما يقال) من لزوم الصدق العرفى (فلا يجامع) اتفاق الكل على ابتناء الامر فى عالم تحقق الموضوع على التدقيق ففى المقام بعد القطع بتحقق الامومة لتحقق سببها لانحتاج الى تعيين وعائه ٠

(الامر الثانى) لاريب فى عدم دخل الزمان فى المشتقات الوصفية كما صرح به اهل الادب و الاصوليون و انما حقيقة تلك الصفات عبارة عن تؤامية الذات مع المبدء بنحو لاتنافى البساطة اوالتركب كما ستعرف

نعم لا بد لتلك التوأمیة من وعاء زمانی تقع فیه لکنه غیر دخل الزمان فیهما فما وقع فی لسان اهل الادب من التعبیر بزمان النطق تارة و زمان النسبة اخری انما هو للکشف الإنّی من الضیق او السعة فی ناحیة الصدق عن ضیق المفهوم او سعته بلا دلالة فیه علی اخذ الزمان فی المفهوم کیف و مرحلة الصدق و التطبیق فی طول المفهوم فکیف یمکن دخل زمانه فی ناحیة المفهوم کما أن اختلاف القائلین باشتراط التلبس فی تفسیر الحال و تفسیر بعضهم لها بحال التلبس و آخر بحال النطق و ثالث بحال النسبة اختلاف فی التعبیر و المراد واحد هو الاشارة الی ضیق المفهوم ـ بواسطة ضیق ناحیة الصدق بنحو الحقیقة و حصره بوعاء تحقق التوأمیة اذ الظاهر اتحاد زمان التوأمیة مع زمان النطق و النسبة و لذا یحمل الکلام علیه مالم تقم علی خلافه قرینة فلا ینبغی جعل تلك التعابیر اشکالا علی القائل بالاشتراط (فما استشکل به) بعض الاساطین (ره) علی مقال صاحب الکفایة (قده) من أن ارادة زمان التلبس من الحال تستلزم دخل الزمان فی مدلول المشتق (فی غیر محله) کیف و صاحب الکفایة (قده) ممن شید ارکان عدم دخل الزمان فی مدلول الافعال فضلا عن الاسماء التی منها الاوصاف الاشتقاقیة و لعل الذی اوقع المستشکل فی الوهم تعبیر صاحب الکفایة (قده) فی ذیل کلامه بزمان التلبس عند بیان امکان الجری حقیقة مع الانقضاء بلحاظ زمان التلبس و غیر خفی انه لیس فی ذلك الاشارة فضلا عن الدلالة علی ارادة الزمان من الحال و دخله فی ناحیة المفهوم فأحسن ما قیل فی المقام ما صرح به بعض المحققین (قده) و هو المتراءی من بعض الاعاظم (ره) من التعبیر بتوأمیة الذات مع المبدء و اضعف ماقیل ما اختاره هذا المستشکل و جعله أحسن التعابیر و هو فعلیة التلبس اذ الفعلیة کالتلبس عبارة عن التوأمیة فهما

متساوقان معنى مشير ان الى حقيقة واحدة فالتركيب بينهما غيرمحتاج اليه و ليس له معنى محصل ٠

(الامر الثالث) نسب الى العلامة الشيرازي (قده) القول بخروج اسم الزمان عن محل النزاع لانه انصرامي بالطبع فلا تبقى هناك ذات حتى ينازع في سعة مفهوم الوصف الجاري عليها او ضيقه (وفيه) أنه بناءًا على استقلال الزمان بالوجود وكونه من المقولات التسع العرضية كما هو المعروف لا ريب في تحققه خارجًا و أنه له وجود سعي استمراري تدريجي و لذا يعدونه مقياسا لتحرك المتحركات اما أن وجوده تصرمي بالذات بمعنى تدرجه في الوجود بلا تخلل العدم بين اجزائه المتدرجة فهو لا ينافي استمرار ذلك الوجود التجددي و دخول تلك المتجددات تحت جامع واحد باق في كل حال عرفا بل دقة نظرا الى وجود الآن السيال و يشهد له استصحاب الزمان عرفا بحسب ارتكازهم اما انكار زمان الحال بدعوى أنه أبدًا إمّا منقض او غير متحقق كما استشكل به المحقق الشريف (قده) فهو راجع الى انكار اصل الزمان و أنه ليس بمعنى مستقل في الوجود بل هو اعتبار ناش عن السبق و اللحوق بين الوجودات الخارجية و هذا خروج عن محل البحث اذ الكلام انما هو مع فرض كونه بنفسه من الوجودات العينية غاية الامر أنه تدريجي فيكفي بقائه عرفا و لا يبتني على التدقيق العقلي كما في سائر الموضوعات و مجاري الاصول و لذا أجاب المحقق الطهراني عن اشكال خروج الزمان بأن المدار في مثل المقام على الصدق العرفي لا التدقيق العقلي و لا ريب في بقاء الزمان و استمراره عرفاً (فما ذكره) بعض المحققين (قده) من أن الزمان عبارة عن هويات متباينة بحسب الدقة (ليس ايرادًا) عليه بل ما هذا مثبته ليس هو منكراً له و انما دعواه عدم كون المدار عليه و ما هو

مثبته ليس هذا مبطلا له (الا أن يريد) من هذا البيان اثبات ابتناء الامر على الدقة العقلية دون المسامحة العرفية (فيرد عليه) اولا ما عرفت من ارتكاز العرف و العقلاء على ذلك و ثانيا (ان المراد) بكون الزمان هويات متباينة (لوكان) مطلقا حتى الدقيقة و الثانية والثالثة و الرابعة و هكذا الى أن ينعدم (فلا ريب) فى بطلانه اذ ليس هناك شيء قار حتى يلاحظ التباين فى هوياته بخلاف الحقايق المشتركة فهناك ذات محفوظة فى جميع المراتب فتأمل (ولو كان) مجموع الحركة الفلكية من اولها الى آخرها باعتبار اشتماله على أجزاء غير قارة (فقد ثبت) المدعى و هو وجود سعى استمرارى للزمان مركب عن وجودات متجددة متصرمة (ولوكان) مقدارا محدودا من تلك الحركة كاليوم و الشهر و السنة و نحوها (فهذه العناوين) انما انتزعت من قياس تلك الحركة الى غيرالزمان من الوجودات الخارجية و سبق بعضها على بعض او لحوقه به و الكلام بالنسبة الى ما اشتملت عليه هذه العناوين من الوجودات المتجددة هو الكلام المتقدم من انجرارها الى الانعدام او اعتبار وحدة اتصالية بينها يكون بوجوده الاستمرارى بنظر العرف عبارة عن الزمان ٠

(اما ما ذكره) صاحب الكفاية (قده) فى تصحيح المقام من جعل الزمان اسما لمفهوم عام منحصر خارجا فى فرد واحد (ففيه) أن المفهوم بوجوده الذهنى ليس موردا للبحث اذ لا تترتب عليه ثمرة و انما يكون مورد بحث الاصولى بوجوده الخارجى لاجل الثمرة و المفروض انتفائها فى المقام (واضعف ما قيل) فى المقام ماصدر عن بعض الاساطين (ره) من الالتزام بوضع اسم الزمان للكلى الصادق على الفرد المتحقق وغيره مثل مقتل الحسين (ع) للعاشر من كل محرم (وذلك) لعدم تعقل الوضع لمثله لان الفرد المتحقق من الكلى انما كان متصفا بالمبدء كنفس يوم العاشور

الذى كان وعاء القتل فبعد زوال الفرد و الوصف كيف يمكن صدق العنوان المتخذ من المبدء على فرد آخر باعتبار تحقق المبدء فى الفرد الاول فتطبيق المقتل على غير يوم العاشور الذى ليس وعاء للقتل باعتبار وقوع المبدئ فى اليوم العاشر الخاص غير معقول مضافا الى أن الوضع للكلى ينافى القول باشتراط التلبس فيما وضع له المشتق كما عليه هذا القائل فالالتزام بهذا الوضع رجوع فى الحقيقة عن القول بالاشتراط (وكيف كان) فالحق أن اسم الزمان موضوع لنفس ذلك الفرد الخاص المتصف بالمبدء لما عرفت من تحققه و وجوده عرفا فالمقتل موضوع لنفس يوم العاشور الذى وقع فيه القتل و اطلاقه على غيره غير صحيح رأسا و لهذا نقول بأن لفظ (هذا) الوارد فى زيارة عاشورا اشارة الى نفس ذلك اليوم كما تشهد به الاخبار الكثيرة الواردة فى الحث على قرائة تلك الزيارة فى كل يوم و بيان فضيلتها مع عدم التعرض فيها لتبديل لفظ هذا فى سائر الايام بلفظ (يوم قتل الحسين (ع)) مع عموم البلوى بذلك فتصرف العلامة المجلسى (قده) بالتبديل بالنسبة الى غير يوم العاشورا بلا شاهد بل و فى غير محله ٠

ثم ان ثمرة النزاع انما تظهر فى الكبريات الشرعية التى هى من القضايا الحقيقية بمعنى ان الموضوع فيها نفس الطبيعة القابلة للانطباق مع ما وجد من افرادها و ما يوجد لا خصوص الافراد الفعلية كما أنه المصطلح من القضية الحقيقية عند اهل المعقول لا بمعنى رجوعها الى قضايا شرطية كما عليه بعض الاساطين (توضيح) ظهور الثمرة فيها ان تحقق تلك العناوين الواقعة موضوعة للاحكام انما هو بتحقق موضوعاتها و معنوناتها فان قلنا بوضع المشتق للاخص ينحصر مصداق عنوان الموضوع فى فرد واحد هو المتصف بذلك العنوان و التوأم معه خارجا و ان قلنا بوضعه للاعم فله

مصد اقان احد هما التوأم مع العنوان خارجا ثانيهما الخالى عنه فعلا المتلبس به سابقا ففي قوله (ع) : يكره البول تحت شجرة مثمرة :لا يتحقق موضوع الكراهة و لا يصير الحكم فعليا على القول بالاخص الا عند وجود الثمرة فى الشجرة اذ مقتضى تعليق الحكم على المعنون بذ اك العنوان كون العنوان واسطة فى العروض اى تمام الموضوع للحكم فكونه واسطة فى الثبوت الراجع الى كون الموضوع نفس الذات حتى يتحقق الحكم مع زوال الوصف يحتاج الى المؤنة بخلافه على القول بالاعم فالشجرة موجودة فيها الثمرة مصد اق و بنفسها حين فقد ان الثمرة مصد اق آخر و كذا مادل على حرمة أم الزوجة من الرضاع كحر متها من النسب فعلى القول الاول ينحصر مصد اق هذا الحكم فى المرضعة الاولى فى المسئلة المتقدمة عن الايضاح و المسالك فلا يتحقق موضوع الحكم و لا يصير فعليا الا بتحقق الرضاع المحرم منها بالنسبة الى المرتضعة وعلى القول الثانى تكون المرضعة الثانية ايضا مصد اقا له (وبالجملة) الموضوع فى مثل هذه الكبريات يختلف سعة و ضيقاً من حيث التحقق الخارجى حسب اختلاف الاقوال فى مسئلة المشتق فعلى القول بالاشتراط تتضيق د ائرة وجوده لانحصاره فى فرد واحد وعلى القول بعدمه تتسع اذ له فرد ان (ولا يتوهم) انتقاض هذه الثمرة بمثل آيتى : السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما : و لا ينال عهدى الظالمين : (اذ القرينة) الخارجية قامت على أن العنوان واسطة فى الثبوت يوجب بمجرد حدوثه عدم القابلية لنيل العهد أبدًا فى الثانية و استحقاق القطع كذلك فى الاولى و الا فلو كنا نحن و ظاهر الآيتين من تعليق الحكم على نفس المعنون بذاك العنوان لقلنا بناءً على الاشتراط بعدم فعلية الحكم بعد انقضاء الوصف و أن فعليته حينئذٍ موقوفة على القول بعدم الاشتراط (فان قلت) مقتضى الظهور الجملى اتحاد زمان

الجرى مع زمان النسبة و التلبس فما دام بقاء هذا الظهور تتضيق دائرة وجود الموضوع على كلا القولين و مع انتفائه بقيام قرينة على تعيين احد الزمانيين لا بد من متابعة القرينة على القولين فاين ثمرة النزاع (قلت) الظهور غير مستند الى الجملة بل الى مفهوم المشتق بحسب الوضع ضرورة أنه بعد اثبات الوضع للاعم ليس لتعليق الحكم على المعنون ظهور فى وساطة العنوان بلحاظ دخل المبدء فى عنوانيته فى العروض بل هو اول الكلام بخلافه بعد اثبات الوضع للاخص فالظهور بحاله (والحاصل) أن مرجع دعوى ظهور التعليق على المعنون المزبور فى وساطة العنوان للعروض الى دعوى ظهور المشتق فى خصوص المتلبس لا انها دعوى بنفسها بعد الفراغ عن ناحية الوضع فالثمرة بحالها فتدبر جيدًا .

(الامر الرابع) قد ظهر من مطاوى ما قدمناه أن مفهوم المشتق عبارة عن توأمية الذات مع المبدء و أن نفس هذه التوأمية عبارة عن التلبس ليس شيئا وراء التوأمية (نعم) لا بد فى صحة تطبيق المفهوم و صدقه من فعلية التوأمية بمعنى تحققها لا ان تكون الفعلية شيئًا وراء نفس التوأمية فالقائل بالاشتراط لا يحتاج (فى صيرورة الاستعمال حقيقيًا فى مورد الانقضاء) الى لحاظ حال التلبس أبدًا ضرورة أن لفظ المشتق عليهذا مستعمل فى معناه الحقيقى أى التوأمية فالقضية المعقولة متحققة باركانها غاية الامر أنه بالقضية الملفوظة يخبر عن تحقق تلك التوأمية و الربط بين الذات و المبدء فى الخارج فان كانت التوأمية و الربط قد تحققت خارجا بصدور المبدء عن الذات مثلا كما فى آيتى :السرقة وعدم نيل العهد للظالمين فقد وجد ماله المطابق للقضية المعقولة فى الخارج و كان تطبيق المفهوم مع المصداق صحيحا و الاخبار عن تحققه صدقا و الا فان صدرت القضية عن الجد كما فى زيد قائم اذا لم يكن

قائما كان التطبيق فاسدا و الاخبار كذبا و الا كما فى الجمل التمثيلية و الهزلية فلا حيث لم يكن الغرض منها التطبيق فالاختلاف فى جميع هذه الصور انما هو فى ناحية الصدق و التطبيق و لا دخل له بعالم المفهوم و السعة و الضيق فيه نعم لو استعمل المشتق فى غير مفهوم التوأمية كالمبدء او الذات فقط كان مجازا على هذا القول لكنه ليس كذلك فى جل موارد الانقضاء بل كلها و كيف كان فاختلاف انحاء الصدق و الانطباق لا دخل له بناحية المفهوم (وحينئذ نقول) ان المصحح للاخبار عن تحقق الربط بين الذات و المبدء خارجا قد يكون نفس تحققه كما فى الامثلة المتقدمة و قد يكون اقتضاء الربط او شأنيته لا نفس الربط او فعليته كما فى موارد الحرفة و الملكة و الصنعة و القوة و الشأن فقولك : زيد نجّار : اى من له ربط بالنجارة بكثرة المزاولة معها و هكذا فى اللّابن و الحداد والتامر و المُشمّس وغير ذلك و ليس المصحح فيها صيرورة الشخص كانه جزء من اللبن او الحديد او الشمس كما صدر عن صدر المحققين الشيرازى فالجهات المذكورة ليست متخذة فى ناحية المبدء و لا فى ناحية المحمول اى الوصف و لا فى نفس الذات بل فى ناحية الاسناد بحسب القرائن الداخلية و الخارجية فى كل مورد فلا حاجة الى اتعاب النفس فى توجيه كل واحد منها على نحو ما صدر عن بعض المحققين (قده) فتأمل فى المقام و اغتنم .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم أن الحق وفاقا للاكثر هو ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدء لوجهين (الاول) التبادر اذ المنسبق من حاق لفظ المشتق توأمية الذات مع المبدء بعد وضوح عدم اطلاقه بهذا المعنى على المنقضى عنه (الثانى) صحة سلب المشتق بنحو الحمل الشايع عن المنقضى عنه (و مايقال) من أنه ان اريد السلب

مطلقا فغير سديد وإن أريد مقيدًا فغير مفيد (مدفوع) بأن المفروض صدقه على المتلبس بالاتفاق فلاحاجة الى السلب المطلق لاثبات المدعى بل هو مخل بالمطلوب ضرورة أن السلب المطلق انما يفيد عدم الوضع اصلا فيؤل الى اهمال اللفظ وانما الخلاف بالنسبة الى خصوص مورد الانقضاء فيكفى لاثبات عدم الوضع بالنسبة اليه صحة السلب عن خصوصه (توضيح ذلك) أنه كما ان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية و لذا يكون الصدق بالنسبة الى بعض الحالات (الذى هو فرد من الطبيعة) كحال التلبس مانعا عن صحة السلب المطلق كما نبه عليه المستشكل وكاشفًا عن ثبوت الوضع فى الجملة بالنسبة الى تلك الحال كما نبهنا عليه كذلك نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية فالسلب بنحو الشايع بلحاظ بعض الحالات كحال الانقضاء مانع عن صحة الحمل كذلك و كاشف عن عدم سعة المعنى بالنسبة الى تلك الحال اى عدم وضع اللفظ لنفس الطبيعة بل لخصوص فرد منها فالانسان مثلا بطبعه الاولى يشمل الطويل و القصير و الابيض و الاسود وغيرها من الافراد فاذا لم يمكن حمله على الطويل و صح سلبه عنه كشف ذلك عن أن مفهومه ليس عاما كى يكون قابلا للانطباق مع هذا الفرد لما عرفت من ان الصدق و الانطباق فى طول المفهوم فلا يعقل الانفكاك بينهما من حيث السعة و الضيق فكذا فيما نحن فيه (فتلخص) أن السلب المقيد كاف للمنع عن عموم الوضع و سعة المفهوم و الكشف عن ضيق المفهوم فلا حاجة الى التكلفات الواقعة فى مقام الجواب عن هذا الاشكال و لعل الى ما ذكرنا يرجع ماذكره بعض المحققين (قده) فى توضيح علامية صحة السلب فراجع و تأمل ٠

(وقد يستدل) للمدعى ايضا بالتضاد بين الصفات و يجعل ذلك وجها ثالثا كما فى الكفاية (لكنك) خبير بعدم نهوضه لذلك ضرورة أن

التضاد مستند الى الوضع للاخص و الا فللواضع ان يلاحظ فى ناحية المفهوم مجرد صدور المبدء عن الذات فى زمان ما او وقوعه عليه كذلك و نحوهما لا فعلية الصدور او الوقوع بمعنى التوأمية و يضع هيئة المشتق بازاء هذا المفهوم فالمعنى عليهذا هو المرتبط بالمبدء فى امتداد زمان غير الاستقبال بمعنى حصول ربط بينهما فى ذلك الامتداد فالقائم مثلا معناه من حصل له ربط بالقيام و من المعلوم صدق القائم و القاعد حينئذ على ذات واحدة فى آن فارد بنحو الحقيقة فأين التضاد كما ان من المعلوم عدم صدقهما عليها كذلك ان لوحظ فى ناحية المفهوم مجرد التوأمية و هذا يشهد باستناد التضاد الى الوضع و لو لم يكن المعنى قابلا لتصوره على كلا النحوين بمقتضى التضاد الذاتى المدعى لكان النزاع فى المشتق غير معقول كما صرح به المحقق الطهرانى (قده) (فان قلت) التضاد ارتكازى للعرف (قلت) نعم لكن منشاء هذا الارتكاز هو العلم الاجمالى بالوضع للاخص الذى هو منشاء التبادر ايضا فالحق ان التضاد مؤكد للتبادر و ليس دليلا برأسه على الوضع فى قباله نعم من أراد اثبات الوضع بالاستحسان صح له دعوى التضاد الارتكازى بين تلك الاوصاف قضاءاً لحق التضاد الواقعى بين مباديها كما هو واضح الا ان الشأن فى ثبوت الوضع بالاستحسان و مما ذكرنا ظهر ما فى دعوى تبادر الاعم وعدم صحة السلب عن المنقضى عنه المبدء و اما سائر الوجوه التى استدل بها للقول بعدم الاشتراط او التفصيل بين المحكوم عليه و به كآيتى السرقة وعدم نيل العهد للظالمين فقد ظهر مما ذكرنا فى بعض المقدمات ما يفيد للجواب عنها فراجع و تأمل ٠

. و ينبغى التنبيه على امور (الاول) فى أن مفهوم المشتق بسيط ام لا فاعلم أنه (قد يتوهم) كما يظهر من بعض الاساطين (ره) ان محل

النزاع ليس بالنسبة الى التركب الخارجى وعدمه لاستلزام ذلك انقلاب الادراك التصورى الى التصديقى من جهة اشتمال المفهوم مع هذا النحو من التركب على النسبة بل بالنسبة الى التركب العقلى اى القابلية للتحليل عقلا الى ذات و مبدء بعد كونه بسيطا خارجا اوعدم القابلية حتى لذلك (لكنه) توهم فاسد اذ ظاهر كلمات الاصحاب خصوصا ممن صرح منهم بعدم منافاة البساطة مع التحليل العقلانى انما هو الاول كيف و لازم الثانى فساد حمل الحد على المحدود و الفرق بينهما بالاجمال و التفصيل لاستلزامه التركب عقلا فى الجوامد اما ما ذكره من استلزام الاول انقلاب الادراك التصورى الى التصديقى فيدفعه أن كل نسبة ليست تصديقية و انما التصديقية هى النسبة التامة دون التقييدية و لذا ذهب بعضهم الى تربيع أجزاء القضية بالالتزام بجزئية الاذعان بالنسبة وعدم الاكتفاء بمجرد تصور النسبة و تصور طرفيها بل على القول بالتثليث ايضا لابد لتحقق التصديق من فعلية النسبة بمعنى كون كل واحد من الموضوع و المحمول و النسبة بينهما ملحوظا بالفعل و ليس كذلك فى التقييدية اذ الملحوظ بالفعل فيها عنوان متخذ عن النسبة بينهما لا نفس النسبة كما يشهد به اتفاق اهل الادب على أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار و الاخبار بعد العلم بها اوصاف (كما ان ماذكره) فى تحقيق صحة اخذ الذات فى الجوامد و الفرق بينها مع المشتقات بذلك (من انه) فى حمل الذاتى على الذات لابد من انخلاع الجامد الواقع فى طرف الموضوع عن الذات بأن يكون المراد من الموضوع فى مثل : زيد انسان او الانسان حيوان : هو الجسم لئلا يلزم حمل الشيئ على نفسه (يدفعه) ان ذلك بلا شاهد و بلا موجب وغير مفيد (اما انه بلا شاهد) فلان الموضوع فى الجوامد هو الذات فقط كما صرح به اهل الادب (و اما انه بلاموجب)

فلان الذات كما صرح به اهل الفن لها تسعة اطلاقات فتارة تطلق على المشتمل على مجرد علل القوام و يقال لها ذات كلية ايضا كما فى الانسان و اخرى تطلق على المشتمل على علل القوام و مشخصاتها كما فى افراد الانسان كزيد و يقال لها ذات شخصية ايضا و ثالثة تطلق على ذات مبهمة من جميع الجهات تصدق على الاوليين الى غير ذلك مما هو مذكور فى محله و الممتنع من حمل الذاتى على مثله لدى اهله انما هو حمل ذات شخصية على مثلها لاتحادهما من جميع الجهات فيلزم حمل الشيىء على نفسه مع أن المعتبر فى صحة الحمل هو الاتحاد من جهة و المغايرة من اخرى و لذا اختار المحقق الداماد (قده) فيما حكى عنه صحة حمل زيد على مثله بدعوى كفاية المغايرة من حيث الادراك و هى متحققة فى المثال اذ الغرض منه بيان أن المدرك الاول عين المدرك الثانى اما حمل الذاتى بالمعنى الثانى على الذاتى بالمعنى الاول كما فى المثالين الاولين فهو صحيح عليهذا اذ الغرض منه بيان أن الموضوع من مصاديق المحمول فالمغايرة من حيث المفهوم متحققة كما ان الذات بالمعنى الثالث هى المأخوذة فى المشتق (واما انه غير مفيد) فلان محذور حمل الشيىء على نفسه لازم مع الانخلاع المزبور اذ الجسم احدى ذوات كلية (والحاصل) أن التغاير من جهة لو لم يكن كافيا فى صحة الحمل فى الذاتيات لما صح الحمل مع ارادة الجسم من الموضوع و ان كان كافيا كما صرح به اهله فيصح الحمل فى الجوامد بلا حاجة الى تجريد الموضوع عن الذات و الا لما صح حمل الحد على المحدود بل فى مثله كيف يمكن تجريد الموضوع عن الذات فليت شعرى ماذا يصنع بالحمل فى مثله بل فى مثل : هذا هو بعينه : فلعله نشاء من عدم الفرق بين اطلاقات الذات او عدم الوقوف على ما هو المعتبر فى صحة الحمل و كيف كان فقد ظهر انه لا يلزم

من أخذ الذات فى الجوامد شيئ من المحاذير التى زعمها من اخذ الجنس فى الفصل اوالعكس او صيرورة كل منهما نوعا او نحو ذلك فتدبر جيدا .

(و قد يتوهم) كما يظهر من بعض الاعاظم (ره) ان محل النزاع انما هو فى بساطة مفهوم المشتق وعدمها من حيث الانحلال العقلى الى المبدء و الانتساب وعدمه و أن المشتق بسيط ينحل الى المبدء المنتسب اذ له مادة و هيئة فلو قلنا ببساطة غير انحلالية لزم الغاء الهيئة و لماكان مدلول الهيئة ابدا معنى ربطيا حرفيا فمدلول هيئة المشتق لدى التحليل هو الانتساب فلا يبقى مايكون حاكيا عن الذات فمقتضى عدم الغاء وضع الهيئة تركب المفهوم تحليلا عقليا وعدم بساطته كذلك بأى نحو كان و مقتضى المعنى الهيئى وضع الهيئة نوعيا للانتساب بعدوضع المادة شخصيا للمعنى الحدثى فلا يبقى مايكون حاكيا عن الذات الا دلالة الكلام عليها بالالتزام و أين هذا من جزئيتها بنحو اللف تحليلا لمدلول المشتق فالدلالة على الذات بحسب المعنى الجملى غير الدلاله عليها بحسب المعنى الافرادى الذى نحن بصدده ثم استجود اخيرا تعبير اهل الادب عن المشتق بذات متلبسة بالمبدء و أنه ناظر الى نكتة دقيقة فى وجه صحة اسناد ما هو من شئون الذات الى المشتق و هى الملازمة العقلية بين النسبة و الذات خارجا بمعنى ان النسبة من جلوات الذات فرؤية تلك الجلوات هى رؤية الذات متجلية بها فالنظر اولا الى الذات و منها الى تلك الجلوات (لكنه توهم) فاسد اذ المتبادر من المشتق كالقائم هو الذات المتلبسة بالمبدء اى العنوان المأخوذ عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدء لا المأخوذ عن المبدء بلحاظ انتسابه الى الذات كما هو لازم كونه عبارة عن المبدء المنتسب على مختاره اما اتفاق اهل الادب على

كونه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدء الذى استجوده فى آخر كلامه فهو يشير الى الاول فالذات مأخوذة فى معنى المشتق بنحو اللف وكونه معربا حينئذ مع اشتماله على النسبة ليس لمجرد كثرة التغير فيه بل لان النظر الاستقلالى فيه الى الذات ولذا صارت الكلمة اسما لهاو تقع بلحاظه احد ركنى الكلام و يصح اسناد ما هو من شئون الذات الى نفس الكلمة و الا (فمجرد) الاستلزام الخارجى بين النسبة و الذات من جهة افتقار المعنى الحدثى اليها فى التحقق بلا دخل للذات فى نفس معنى الكلمة بحسب عالم الوضع (لا يوجب) دلالة الكلمة عليها و لا يصح اسناد ماهو من شئون الذات الى تلك الكلمة (والحاصل) أن لوازم المعنى الجملى بحسب الخارج لا دخل لها بالمعنى الافرادى الموضوع له كل واحد من طرفى الجملة كما اعترف به ايضا فى كلامه و المسند اليه فى الكلام انما هو ذاك الطرف بمعناه الافرادى الذى هو على قوله عبارة عن المبدء المنتسب فى المشتق فمن أين جائت الذات فى مرحلة وقوع المشتق فى حيز انتساب ما هو من شئون الذات و مالها و المعنى الافرادى الذى هو المسند اليه وما المصحح عليه لهذه الاسنادات و ان ادعى احد عدم تبادر الذات عن المشتق فنحن ننكر عليه و ندعى خلافه كما عرفت (بل نقول) لما كان العنوان الانتزاعى مغايراً لمنشاء انتزاعه مفهوما مع أن الاوصاف الاشتقاقية ليست كذلك بالنسبة الى الذوات المتلبسة بمبادى تلك الاوصاف لاتحادهما بتمام الهوية فجعل مفهوم المشتق عبارة عن عنوان منتزع عن ذات متلبسة بالمبدء ايضا فى غير محله فهما ليسا من قبيل العنوان و المعنون و ليس الفرق بينهما من قبيل الفرق بين مفهوم منتزع عن الفوق مع منشاء انتزاعه و هو السقف مثلا بل الفرق بينهما انما هو كالفرق بين الحد والمحدود بالاجمال و التفصيل فاحسن ما يمكن ان يقال فى المقام ان المشتق عنوان

واقعى من الذات التى هى متلبسة بمبدء و بالجملة فالمشتق وان كانت له مادة و هيئة و لكل منهما بحسب التحليل وضع عليحدة و المعنى الهيئ لابد ان يكون معنى ربطيا هو النسبة الا ان النزاع بعد لحوق هذه الهيئة بتلك المادة انما هو فيما وضعت له الكلمة الحاصلة من مجموع اللاحق و الملحق به (ولحاظ) ملازم النسبة اى الذات فى هذا الوضع وجعلها دخيلة فى الموضوع له بل جعلها عهدته بل تمامه (لا ينافى) عدم دلالة شيىء من الهيئة و المادة عليها بحسب الوضع التحليلى لكل منهما ففى الاوصاف الاشتقاقية لما كان النظر الاستقلالى الى الذات و بتبعها الى الانتساب وضعت تلك الاوصاف لعنوان مأخوذ عن ذات متلبسة بنحو الاجمال و التفصيل فأخذ عنوان القائم عن ذات توأمة مع المبدء خارجا انما هو من قبيل اخذ عنوان الانسان عن الحيوان الناطق فهو اسم لنفس الذات كما أن الانسان يكون كذلك و هذا هو المراد بما اتفق عليه اهل الادب من أن المشتق عبارة عن ذات متلبسة بالمبدء و لذا يعدونه معربا و يجعلونه بهذا اللحاظ احد ركنى الكلام كما أن الافعال لما كان النظر الاستقلالى فيها الى نفس المعنى المنتسب و بتبعه الى الذات وضعت لذلك و لذا يعدون الفعل مبنيا ولا يجعلونه مسندًا اليه كما عرفت تفصيله سابقا وعرفت وجه اعراب المضارع مع اشتماله على النسبة التامة فلو كانت الملازمة الخارجية بمجردها كافية للدلالة على الذات وصحة اسنادما هو من شئونها الى الكلمة لكان كذلك فى جميع المشتقات كالافعال وغيرها ضرورة اشتمال الجميع على مادة وهيئة مع أن أحدًا لا يلتزم بذلك .

و بعد ذلك نقول ان الحق بساطة مفهوم المشتق و توضيحه زيادة عما عرفت فى طى الكلام ان من قيام المبدء بالذات فى عالم الخارج يحصل

مركب انضمامى من وجودين احدهما جوهرى هو الذات و الاخر عرضى هو المبدء و من هذا المركب الخارجى ترتسم فى الذهن صورة وحدانية ملفوفة من الوجودين قابلة للنشر و الانحلال ثانيا الى ذلك المركب من ذين الوجودين فى الخارج و الانطباق معهما (فهذه الصورة) التى مبينة و لا ابهام فيها من جهة و لاحاجة فى ارتسامها الى تعمل و اختراع من العقل كى تكون من قبيل العنوان و ذلك المركب من قبيل المعنون (هى) المعنى البسيط التى وضعت لها هيئة المشتق كما أن من قيام الفصل بالجنس فى وعاء العقل و ظرف التحليل (الذى هى المرتبة العالية من النفس) يحصل مركب انضمامى من وجودين جوهريين و من هذا المركب العقلانى ترتسم فى الذهن (الذى هى مرتبة اخرى من النفس) صورة وحدانية ملفوفة من الوجودين قابلة للنشر و الانحلال ثانيا الى ذلك المركب من ذين الوجودين فى وعاء العقل و الانطباق معهما و الصورة التى هى مجمل ذلك المركب تسمى بالمحدود كالانسان مثلا و المركب الذى هو مفصل تلك الصورة يسمى بالحد كالحيوان الناطق مثلا فالفرق بين مفهوم المشتق مع الذات التوأمة مع المبدء خارجا كالفرق بين المحدود و الحد انما هو بالاجمال و التفصيل و اللف و النشر (وكما ان) من لف الوجودين و حصول المحدود من الحد لا يحصل ابهام فى حقيقه المحدود و اجمال فى مفهومه و لا يصير المحدود من قبيل العنوان و الحد من قبيل المعنون ضرورة ان العنوان بالاخرة امر انتزاعى و ليس كذلك المحدود (كذلك) لا يحصل ابهام فى مفهوم المشتق من لف وجودين خارجيين و لا يصير من قبيل العنوان و المركب من قبيل المعنون (نعم) الفرق بينهما هو أن نحو التركب فى المشتق يكون على عكس ما فى المحدود و الحد اذ المركب الاتحادى فى المقام عبارة عن مفهوم المشتق و المركب

الانضمامى عبارة عن مصداقه بخلافه فيهما فالمركب الاتحادى عبارة عن المحدود و المركب الانضمامى عبارة عن الحد و اما الاجمال الذى عبرنا عنه فى الفرق فالمراد به اللف لا الابهام كما لا يخفى ·

و ما ذكرنا لا ينافى تعدد الوضع بالنسبة الى المادة و الهيئة اذ كما أن المادة بحسب الوجود اللفظى يكون قوامها بالهيئة قوام الجنس بالفصل كذلك بحسب الوجود الذهنى و المفاد المعنوى بمعنى ان كل واحد من المبدء و الهيئة يحقق المعنى الواحد البسيط الذى هو بمنزلة الجنس و الفصل المحدودى و ذلك لما عرفت من الملازمة العقلية بين الحدث و الذات و النسبة كما اوضحناه سابقا (و لكن لاجل) غلبة جانب الذات فى الاوصاف و كون النظر فيها اولا و بالذات اليها و ثانيا وبتبعها الى الحدث عكس سائر المشتقات التى يغلب فيها جانب الحدث لان النظر فيها اولا و بالذات اليه و ثانيا و بتبعه الى الذات (صار مفاد) المبدء و هو الحدث ملفوفا فى مفاد الهيئة و هو الذات و قائما به قيام العرض بالجوهر و تحصل من مجموع المفادين و المعنيين معنى واحد بسيط و صورة فاردة ذهنية و وضع لهذا المعنى الواحد البسيط مجموع المادة و الهيئة بنحو اللف و سمى بالمشتق (نعم) فيما اذا لم يكن فى الخارج ذات حقيقى تناسب مبدء المشتق كى تؤخذ فيه بنحو اللف كما فى اشتقاق الموجود من نفس الوجود او الابيض من نفس البياض فلا بد من اعتبار الذات بتنزيل امر اعتبارى منزلة الذات لتصحيح الاشتقاق ولكن الاحتياج به فى موارده لا يضر بما ذكرنا (فتلخص) أن الذات غير مأخوذة فى مفهوم الوصف الاشتقاقى بل هى مما ينحل اليها المفهوم عند النشر و الانطباق على مافى الخارج و أن مفهوم المشتق بسيط قابل للانحلال الى ذات و مبدء و أنه ليس أمرا انتزاعيا و من قبيل العنوان و المعنون

و لا مفتقــرا الی اختراع عنوان و جعله حاكيا عنه و مرآة بها ينظر اليه حتی يوضع له المشتق و لا مبهما من جهة فضلا عن جميع الجهات و ان صدر ذلك كله عن بعض المحققين (قده) فی تحليل مفاد المشتق فی ذيل الارشــاد الذی ذكره صاحب الكفــاية (قده) و انما مصداقه أبدًا عبارةٌ عن جوهــر قائم به العرض الا فی موارد شاذة يحتاج الی التنزيل فمصداقه حينئـــذ عبارة عن أمرين اعتباری و حقيقی نعم لوكان مراده (قده) مما افاد فـــی تحليل مفاد المشتق هذا الذی اوضحناه فهو حق لا محيص عنه و الا ففيه مواضع للنظر يظهر بالتأمل و امعان النظر فراجع و تأمل ٠

ثم انه قد صدر عن بعض الاساطين (ره) فی المقام أمور لا بــأس بالاشارة الی مافيها (منها) أن هيئة المشتق وضعت لقلب المبدء عن البشرط لائيــة الی اللابشرطيــه فمفاد المشتق هو المبدء لا بشرط مـــن حيث الحمل و حينئذ يصح حمله علی الذات (اذ فيه) أن العرض بذاتــه و سنخ وجوده (الذی يفتقر فی القيام الی الموضوع) يكون بشرط لا ای عاصيــا عن الحمل كما اصطلح عليه اهل المعقول فالذی يجدی لصيرورة المبدء (الذی هو مفهوم عرضی) قابلا للحمل انما هو خروجه عن البشــرط لائيه الذاتيــة و صيرورته لا بشرط ذاتا لا لحاظا لا سيما اللحاظ الاعتباری و لو كان هو مفاد الهيئة و حيث أن المفروض بقاء المبدء علی حاله الذاتی حين اعتباره لا بشرط فلا يمكن حمله علی الذات أبداً و لا يجدی الاعتبــار المزبور فی قابليته لذلك و لذا قال صاحب الفصول (قده) بأن مثل العلــم لا يجدی فی قابليتــه للحمل انضمام الف شرط اليه يعنی أن الذاتی لا يكــاد يتغير بانضمام هذه الاعتبارات وعليهذا فلابد فی قابليــة المبدء للحمــل من ضم الذات اليه بنحو التوأميــة و جعل العنوان المتحصل منه هو المحمول بحيث يكون النظــر الی الذات المأخوذة فی المشتق اكثر منه الی المعنـــی

الحدثى على مابيناه آنفا عند تحليل مفاد المشتق و سابقا عند شرح حقيقته (ومنها) الاستدلال إنّاً على عدم اخذ الذات فى المشتق بان النسبة لما كانت معنى حرفيا فأخذها فى مفهوم المشتق يستلزم تضمنه المعنى الحرفى المستلزم لكونه مبنيًا مع انه معرب بالاتفاق فيستكشف من ذلك عدم اخذ النسبة فية المستلزم لعدم أخذ الذات ايضا فيه قضاءً للملازمة بينهما فى ذلك (اذ فيه) ماعرفت عند شرح حقيقة المشتق من أن مجرد الاشتمال على معنى حرفى لا يوجب البناء ما لم تكن الشباهة مدنية و انها ليست بمدنية فى المشتق اذ الملحوظ بالاستقلال فيه الذات دون النسبة و لذا جعل إسمًا للذات و يقع بهذا اللحاظ احد ركنى الكلام كما ان المضارع مع اشتماله على النسبة قد يقع معربا على ما بيناه سابقا و لقد عثرنا بعد ذلك على ايراد مقرره العلامة الكاظمى (قده) ايضا بهذا الاشكال على استاده ٠

(ومنها) استدلاله على عدم اخذ الذات فى المشتق بأن المبدء كما عرفت لا بد أن يلاحظ لا بشرط من حيث الحمل كى لا يكون عاصيا عن الحمل على الذات و مفاد المادة وضعا ليس الا المادة الهيولانية ومفاد الهيئة كذلك ليس الا اتحاد المبدء مع الذات فمفاد المشتق بمادته و هيئته هو المبدء القابل للجرى اى الملحوظ لا بشرط من حيث الحمل فلا يبقى ما يدل على النسبة و الذات ثم بيان استحالة ذلك بأن المبدء المأخوذ فى المشتق اذا كان لا بشرط فالذات السابقة عليه رتبة لو اخذت فى المفهوم لزم خروجه عن اللابشرطية و صيرورته بشرط شيىء (اذ فيه) ان اعتبار اللابشرطية فى المبدء كما عرفت لا يجدى لصحة الحمل اصلا و أن الدال على الذات نفس الهيئة بالوضع الاسمى و أن صيرورة المبدء بشرط شيىء بضم الذات اليه مما لا بد منه فى صحة الحمل و هذا ليس بتال فاسد اذ المأخوذة

فى مفهوم المشتق ذات مبهمة من جميع الجهات قابلة للانطباق مع كل واحدة من الذوات الشخصية الخارجية فلعله زعم أن المأخوذة فيه ذات شخصية خارجية و من هنا يظهر فساد ماذكره بعد ذلك من استلزام اخذ الذات فى المفهوم محاذير ٲخر كاللغوية فى كلام الحكيم و أخذ الجنس فى الفصل و بالعكس و صيرورة كل منهما نوعا و تكرر الموصوف وجه ظهوره انك عرفت أنه لا بد من أخذ الذات فضلا عن كونه لغوا و ان اخذ الجنس فى الفصل وغيره و التكرر انما يلزم لو كانت المأخوذة ذاتا شخصية (و منها) ان اخذ الذات يستلزم اشتمال الكلام على نسب ثلاث او اربع و تقدم النسبة التقييدية على التامة (اذ فيه) ان الملحوظ انما هى قضية ملفوظة يحصل محمولها من لف جملة خبرية بجعل عنوان بسيط حاصل من الربط بين الذات و الوصف محمولا لموضوع وحدانى و من المعلوم أن هذه القضية لاتشتمل الا على نسبة واحدة هى اثبات ذاك العنوان على هذا الموضوع الوحدانى و تطبيقه على ذات خارجية وليس الملحوظ ما يمكن حل القضية الملفوظة اليها بنشر عقد الحمل الى قضية مستقلة و جعلها بهذا اللحاظ محمولا ضرورة امكان ذلك فى كل قضية والحاصل ان المحمول عنوان الوصف لا الجملة الخبرية فلا يلزم منه تعدد نسب القضية بل اذا وقعت جملة خبرية بنشرها ايضا فى طرف المحمول او الموضوع كما فى القضايا الشرطية لا بد من جعل عنوان بسيط متخذ عنها احد طرفى القضية و لذا لم يتفوه احد بعدم صحة الحمل فى تلك القضايا لا ستلزامه اشتمالها على نسب متعددة و اعجب من ذلك استشكاله بلزوم تقدم التقييدية على التامة فكانه فرض المحمول ملفوفا اولا ثم منشورا ثانيا مع ان هذا ليس من القضية الملفوظة فى شيء فامكان النشر غير فعليته بل المحمول كما عرفت عنوان بسيط بلا لحاظ النشر فيه بل عرفت أنه مع كونها منشورة لا بد

من لحاظ اللف كما عليه سيرة اهل المحاورة فأين النسب الثلاث او الاربع و أين تقدم الناقصة على التامة (و أما مانسب) الى السيد السند العلامة الشيرازى (قده) من أن اخذ ذوات خاصة فى المشتق يستلزم كونه من قبيل متكثر المعنى (فلم نفهم له) معنى محصلا اذ اخذ ذوات خاصة ان كان بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص فلا ريب فى صحة هذا النحو من الوضع و لا بأس بهذا النحو من تكثر المعنى و لوكان بغير هذا النحو من الوضع فالذوات الخاصة بما هى ليست مأخوذة فى المعنى حتى يصير متكثرا و بالجملة فهذا الايراد غير مبين المراد و فى غاية الاجمال و لذا اورد عليه المحقق الطهرانى (قده) بأن المشتق موضوع للربط بين المبدء و الذات فهو من متحد المعنى و ليس مراده جعل مجرد النسبة و الربط بما هو معنى حرفى مدلولا للهيئة كما يظهر بالتأمل الصادق فى مجموع كلامه حتى يرد عليه اشكال هذا القائل بأنه ما هو المحمول عليهذا اذ نفس المبدء غير قابل للحمل و كذا النسبة التى هى معنى حرفى مضافا الى ان للمحقق الطهرانى ارجاع الايراد الى مورده حيث صرح بوضع الهيئة لقلب المبدء عن البشرط لائية الى اللابشرطية فيقال عليه ان نفس المبدء غير قابل للحمل و كذا مفاد الهيئة لانه معنى حرفى عليهذا فما هو المحمول فى القضية .

ثم انه قد جرى بين العلمين صاحبى الفصول و الكفاية (قدهما) كلام حول مقال المحقق الشريف (قده) فى بساطة مفهوم المشتق لا بأس بالاشارة اليه لبيان ان الحق مع ايهما (فنقول) وعليه التكلان قال المحقق الشريف فى محكى حاشية المطالع اعتراضا على ما فى المتن ما (حاصله) أن مفهوم المشتق عنوان بسيط منتزع عن اتصاف الذات بالمبدء نظير عنوان الفوقية او التحيتة المنتزع عن الشيئين فى الخارج او عنوان البيت

المنتزع عن اجتماع عدة اشياء فى الخارج و ائتلافها و بالجملة فهو عنوان انتزاعى بسيط منشاء انتزاعه يكون من المركبات الخارجية اذ لو كان مركبا فلا يخلو اما أن يكون مفهوم الذات دخيلا فيه او مصداقها فعلى الاول يلزم الاشكال فى ناحية الفصول اذ لازمه اخذ عرض عام صادق على جميع المتباينات بالذات (حتى الاجناس العالية المتباينة بتمام الهويات) فى الفصل الذى هو ذات الشيىء فيكون العرض العام ايضا من مقوماته وهو ممتنع ضرورة استحالة صدق مقوم الشيىء على مباينه وعلى الثانى يلزم انقلاب مادة الامكان بالضرورة فى القضية الحملية الممكنة مثل زيد كاتب بالامكان اذ المحمول على الذات فيها عليهذا نفس الذات و ثبوت الشيىء لنفسه ضرورى فينقلب كيف النسبة من الامكان الى الضرورة هذا خلف: انتهى (و قد اورد) على كلا شقيه صاحب الفصول (قده) اما على الشق الاول (فحاصله) انه يمكن أن يختار الشق الاول اى دخل مفهوم الذات فى مفهوم المشتق و يجاب عن اشكاله بأن المنطقى بمناسبة فنه انما اعتبر نفس العنوان مجردا عن المعنون فصلا فالبساطة فى عالم الفصلية و فى عرف المنطقى لا ينافى التركب بحسب الوضع اللغوى (ورده) فى الكفاية بأن الظاهر ان المنطقى انما جعل المشتق بمعناه العرفى فصلا من غير تصرف فيه (ثم أجاب) عن الاشكال بأن مثل الناطق فصل مشهورى منطقى اذ لا يمكن الوقوف على الفصل الحقيقى للاشياء لغير خالقها ضرورة استلزامه معرفتها بالكنه و انما جعلوا خاصة الشيىء معرفة له و عبروا عنها بالفصل مسامحة و لذا قد تكون لشيىء واحد خاصتان من جهة أنهما متساوقان معه كالحساس و المتحرك بالارادة للحيوان و عليهذا فالمركب من عرض عام و غيره كالحاصل من انضمام مفهوم الشيىء بوصف النطق فى الناطق يكون معرفا للشيىء و خاصة له كالانسان و لاغروبه اذ غايته دخل العرض

العام في معرف الشيء ولا استحالة فيه ٠

اقول هذا ماجرى بينهما بالنسبة الى الشق الاول من كلامه (و التحقيق) أن مراد صاحب الفصول (قده) من ايراده المزبوران المنطقيين انما اعتبروا مبادى الكلمات الاشتقاقية بحقايقها (ومعانيها كالمعنى النطقى) من مقومات الذات بناءًا على امكان الاطلاع على الفصول الحقيقية بلا دخل لمفاد هيئة الاشتقاق فى المقومية فمفاد كلمة النطق هو المقوم عندهم لا مفاد كلمة الناطق الذى اخذ فيه مفهوم الذات نعم المنطقى ايضا يحتاج الى مفاد الهيئة فى عقد القضية و صحة حمل الذاتى على الذات اذ لا يصح حمل نفس المبدء على الذات فيقال الانسان نطق و انما يصح بصياغه فى قالب الاشتقاق فيقال الانسان ناطق وغرضه من ذلك الحمل انما هو بيان ذاتى الشيء و أن مفاد مبدء المحمول ذاتى للموضوع فاستعمال المنطقى لهيئة الاشتقاق عند افادة غرضه لا يدل على أن مفاد الهيئة مقوم عنده ضرورة امتناع ذلك لاستلزامه كون العرض العام اى مفهوم الذات مقوما بمعنى اخذه فى ناحية الذات و هذا يستلزم الدور والخلف من جهة وقوع الجنس فى رتبة الفصل و بالعكس و تأخر الشيء عن نفسه كما يأتى فى تشريح كلام صاحب الكفاية (قده) و يشهد على كون مراد صاحب الفصول ما ذكرنا قوله (قده) فى التنبيه الثانى : لان المراد بها (يعنى الفصول) معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل او التجوز : (و بالجملة فمراده) أن معانى المبادى الموجودة فى الهيئات المشتقة بعد انسلابها عن مفاد الهيئة هى التى اعتبرها المنطقيون فصولا و مقومات و لا ربط لهذا بمفهوم الهيئة بحسب الوضع اللغوى و أخذ مفهوم الذات فيه اوعدمه (و هذا كما ترى) فى غاية المتانة لما عرفت من امتناع اخذ العرض العام فى ناحية الذات وانه لا محيص

عن انسلاب المقوم اى مفهوم المبدء عن مفاد الهيئة فاعتراض صاحب الكفاية (قده) على هذا المقال بأن الظاهر كون المشتق بماله من المعنى العرفى فصلا عند المنطقى مما لا وجه له بل القرينة العقلية قامت على انسلاب مفاد الهيئة عنه و كون نفس حقيقة المبدء فصلا عندهم كما عرفت نعم التزام صاحب الفصول (قده) بالنقل او التجوز غير صحيح اذ المراد من الهيئة فى ناحية الحمل معناها الحقيقى العرفى حتى فى استعمال المنطقى و لا ينافيه الانسلاب فى ناحية المقومية فلو كان مراد صاحب الكفاية (قده) من اعتراضه عدم لزوم النقل و التجوز عند المنطقى فى مرحلة الحمل فاعتراضه فى محله فلقد اجاد بعض المحققين (قده) فانه و ان تصدى اولا لتصحيح اعتراض صاحب الكفاية (قده) بتصويب كون الناطق فصلا مشهوريا لا حقيقيا لكنه بسط الكلام بعد ذلك فى تحقيق المقام بما حاصله ان الفصل عبارة عن الجوهر المجرد الخارجى و ان صياغه فى قالب الوصف العنوانى انما هو للقابلية للحمل ضرورة عدم قابلية المبدء بنفسه للحمل اذ مرجعه الى ما ذكرنا فهو الحق الذى لا محيص عنه فراجع و تأمل .

(نعم تصدى) بعض الاعاظم (ره) لتصحيح اخذ مفهوم الذات فى المشتق ببيان ان المفهوم المأخوذ فى المشتق انما هو عنوان مشير الى المتكثرات الخارجية فيصح اسناد ما هو من شئون الذات اليه بلحاظ كونه مرآتاً للذوات الخاصة الخارجية فالمسند اليه لبّاً تلك الذوات ففى المقام بمرآتية المفهوم العام و حكايته عن الذات بنحو الفناء فى المحكى تكون نفس الذات المحكية به داخلة فى الفصل و مقومة للمعنى الجوهرى فى مثل الناطق و معروضة للمعنى العرضى فى مثل القائم فلا يلزم دخول العرض العام فى الفصل و لا قيام العرض به لانه ملحوظ بنحو الالية لا

بالا ستقلال فالناطق بمعناه العرفى فصل حقيقى و لا حاجة الى تجريد الوصف عن الذات فى عالم الفصلية و فى عرف المنطقيين كما صنعه صاحب الفصول نعم قد تكون الذات المشار اليها بالعنوان العام ممكنة الاكتناه اى انكشاف حقيقتها بلا حاجة فى ذلك الى معرفية اللوازم فنا لعنوان العام حينئذ ملحوظ بالا ستقلال و المفهوم المأخوذ من توأميته مع معنى المادة يكون من لوازم تلك الذات و اعراضها العامة كالحساس و الماشى للجنس و الضاحك للنوع فالذات لبّاً داخلة فى الوصف مسند اليها احكامه العارضة عليه (لكن يدفعه) أن مدلول المشتق على قوله كما تقدم انما هو المبدء المنتسب و الذات انما تستفاد بملازمة عقلية فالمدلول الالتزامى كيف يمكن أن يصير ملحوظاً بالا ستقلال بالنسبة الى المعنى الموضوع له ثم الوضع الوحدانى حسب الفرض كيف يمكن أن يتكفل افادة ذات مختلفة باختلاف المواد و اللحاظات بلا لزوم تكثر فى المعنى ثم الموضوع له كيف يمكن ان يكون ملحوظا تارة بالا ستقلال و اخرى بالتبع و حالة للغير و ملخص الكلام ان ما افاده لتصحيح اخذ مفهوم الذات فى المشتق يستلزم ثلاثة محاذير (الاول) ان يكون نفس الذات مع خروجها عن الموضوع له و الدلالة عليها بالالتزام ملحوظا بالا ستقلال ويكون نفس المفهوم الذى هو جزء للمعنى ملحوظا بالتبع و بنحو الالية (الثانى) ان تكون الذات مختلفة بحسب اللحاظات ملحوظة تارة بالا ستقلال كما فى الفصل و اخرى بالتبع كما فى العرض العام و الخاصة و بحسب اختلاف المواد كما فى الفصول وعوارض الجنس و النوع حيث تلاحظ فيها الذات على نحوين و كما فى الاوصاف الاشتقاقية التى لا مساس لها بعالم الفصل او الجنس و النوع حيث تلاحظ فيها الذات على نحو واحد اذ لا يلزم فيهما شيئ من محذورات غيرها و يكون الوضع الوحدانى متكفلا لافادة ذات

كذائية مع انه لا محالة يوجب تكثر المعنى (الثالث) ان يكون نفس المعنى الموضوع له ملحوظا بالاستقلال تارة كما فى عوارض الجنس والنوع والاوصاف الاشتقاقية التى لامساس لها بهما ولا بالفصل و ملحوظا بالتبع و آلة لملاحظة الغير اخرى كما فى الفصول (و هذه كلها) تخريب لاساس السابقين و اللاحقين فى باب الوضع ٠

(كما ان ماصنعه) بعض الاساطين (ره) فى تصحيح كلام المحقق الشريف و الاعتراض على اشكال صاحب الكفاية (قدهما) على مقاله من تفسير الناطق بصاحب النفس الناطقة (ينافى) ما اختاره فى مدلول المشتق من انه المبدء لا بشرط مضافا الى أن صاحب النفس عنوان مشير الى علل القوام فهو عبارة اخرى عن المقوم اى الفصل الحقيقى (كما ان ماصنعه) فى هذا المقام من الاستشكال فى جعل مفهوم الشيىء عرضا عاما و الالتزام بكونه جنسا عاليا لجميع الموجودات والرد بذلك على اهل المعقول فى حصرهم المقولات فى العشر (يدفعه) ان وجود مابه الاشتراك بين الجواهر و الاعراض بأن يكون شيىء واحد من علل قوام الجوهر و العرض معا غير معقول ضرورة تباين سنخ وجودهما و ماهيتهما ولذا ميزوا بين الجواهر والاعراض و جعلوا لكل منهما جنسا عاليا بالاستقلال فلا يعقل كون مفهوم الشيىء جنسا عاليا بل الشيئية انما تنتزع عن الموجودات بعد تحققها و وجودها فكيف يعقل دخلها فى علل قوامها وكونها فى مرتبة سابقة على وجودها فالحق ما عليه اهله من ان مفهوم الشيىء عرض عام بمعنى عدم اختصاصه بجنس دون آخر فان العرض العام منه ما هو قريب و منه ما هو بعيد ليس من لوازم الجامع القريب و فيما ذكره لاثبات هذا الايراد مواضع أخرى للنظر ليس التعرض لها من شأن الاصول ٠

و اما ايراد صاحب الفصول على الشق الثانى من كلام المحقق الشريف

(قدهما) (فحاصله) أنه يمكن ان يختار الشق الثانى اى دخل مصداق الذات فى المشتق و يجاب عن الاشكال بأن المحمول فى القضية ليس هو الذات مطلقا بل مقيدة بوصف امكانى كالكتابة بالقوة او بالفعل و ثبوت الذات (مقيدة بهذا الوصف) لنفسها انما هو بالامكان لا بالضرورة و بالجملة فالحافظ لمادة الامكان فى القضية انما هو القيد الامكانى (ورده) فى الكفاية بان التقييد ان كان بنحو خروج القيد و دخول التقييد بالمعنى الحرفى فلا ريب ان الانقلاب بحاله ضرورة ان المحمول حقيقة هو نفس الذات عليهذا و ثبوتها لها ضرورى و مجرد ربطها بما هو اجنبى عن ناحية المحمول غير مفيد و ان كان بنحو دخول القيد ايضا فلا ريب ان القضية عليهذا انحل الى قضيتين لان كل واحد من الذات و القيد قد حمل على الذات فقضية: الانسان كاتب: مثلا تنحل الى: الانسان انسان و: الانسان له الكتابة: و يشهد على صحة انحلال عقد الحمل الى قضية مستقلة اتفاقهم على صحة انحلال عقد الوضع اليها و لذا وقع الخلاف بين الشيخ و الفارابى فى أن ثبوت الوصف العنوانى لذات الموضوع هل هو بالفعل او بالامكان فاختار الشيخ الاول و الفارابى الثانى كما يشهد على ذلك ايضا اتفاق اهل الادب على أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها اوصاف و من المعلوم أن القضية الاولى ضرورية و الثانية مكنة فالقضية عليهذا غير متمحضة فى الامكان بل مشوبة بالضرورة و هذا المقدار كاف لدعوى الانقلاب (ثم تنظر) صاحب الفصول (قده) فى ايراده المزبور بما (حاصله) ان الذات المأخوذة فى ناحية المحمول (التى اعتبر كونها مقيدة) لا تخلو لُبًّا اما ان يكون تلبسها بذاك القيد و ربطها به (على ما هو عليه من كونه بنحو الامكان او الفعلية) متحققا بمعنى ان وصف الكتابة بالامكان او بالفعل ثابت فى

الخارج للذات المأخوذة فى الكاتب و عليه فكيف نسبة القضية (اى الربط بين المحمول و الموضوع) ضرورة الايجاب لان ثبوت الذات (المقيدة بقيد حاصل) لنفسها ضرورى و اما ان لا يكون تلبسها بالقيد و ربطها به على النحو المزبور متحققا بمعنى ان وصف الكتابة بالامكان او بالفعل غير ثابت فى الخارج للذات المأخوذة فى الكاتب و عليه فكيف نسبة القضية ضرورة السلب لان عدم ثبوت الذات (المقيدة بقيدغير حاصل) لنفسها ضرورى ((والحاصل)) أن كيف نسبة القضية فى صورة تقيد المحمول يدورمدار كيف الربط بين القيد و المقيد فى ناحية المحمول كالذات و قيد الكتابة بالامكان او بالفعل فى الكاتب فان كان هذا ضرورة (ايجابا او سلبا) بلحاظ تحقق الاتصاف وعدمه فى الخارج كان ذلك ايضا ضرورة و الا فلا و حيث ان كيف الربط بين القيد و المقيد أبداً اما ضروره الايجاب او ضرورة السلب فكيف نسبة القضية ايضا كذلك فالانقلاب بحاله على اى تقدير هذا كله اذا كان القيد خارجا عن ذات المقيد اما اذا كان منتزعاً عن ذات المقيد كالمفهوم بالنسبة الى المصداق فلا يتصور فيه سوى ضرورة الايجاب اعنى انطباق المفهوم على مصداقه اذ هو ضرورى الوجود فمن هنا يظهران الوجه فى امتناع اخذ مفهوم الذات فى مفهوم المشتق ايضا انما هو انقلاب الامكان الى الضرورة لان انطباق وصف المحمول على الذات فى القضية الممكنة انما هو بالامكان و لكن انطباق مفهوم الذات على مصداقه أبداً انما هو بالضرورة فأخذ هذا المفهوم فى ذاك المحمول يوجب الانقلاب المزبور فتأمل جيدا و ليس وجه الامتناع ما ذكره المحقق الشريف لما عرفت من فساده •

(ورده) فى الكفاية بما (حاصله) ان المراد من تقسيم القضايا (بحسب جهاتها و كيفيات نسبها) الى ضرورية و **ممكنة و** فعلية وغيرها

انما هو التقسیم بلحاظ حال نسبة محمولاتها الی موضوعاتها (ای کیف الربط بینهما) بماهی علیها لبا فی نفسها من دون ضم قید او شرط الیها اذ المحمول اما ان یکون وجوده فی الخارج ضروریا لوجود علته فی الخارج فکیف نسبة القضیة ضرورة الایجاب او یکون عدمه ضروریا لانتفاء علته فی الخارج فکیف النسبة ضرورة السلب بداهة ان الشیء من علته أیس ومن عدمها لیس او یکون وجوده وعدمه متساویین لامکان تحقق علته وعدمه بلا مرجح لاحد الطرفین فکیف النسبة امکان و هکذا والا فمع فرض تحقق المحمول خارجا و اخذ وصف التحقق قیدا فی ناحیة الموضوع بأن یراد من زید فی : زید کاتب بالامکان : زید المتصف بالکتابة فللقضایا بأجمعها جهة واحدة هی الضرورة بشرط المحمول و لیس للقضیة الاقسم فارد هو الضروریة بشرط المحمول فأخذ وصف تحقق المحمول فی ناحیة الموضوع لا یجدی لانقلاب مادة الامکان الی الضرورة بل هی باقیة بحالها بمعنی أن کیف الربط بین المحمول و الموضوع فی نفسهما او بما هما علیه بلاتصرف بضم القید الیهما هو الامکان فی الممکنة ابدا و من هنا یظهر فساد جعل وجه الامتناع فی أخذ مفهوم الذات فی مفهوم المشتق عبارة عن الانقلاب لان ضروریة انطباق المفهوم علی المصداق انما هی فی صورة اطلاق المفهوم وعدم تقیده بشیء آخر اما مع التقید کمافی المقام حیث انضم مفهوم الذات الی مفهوم الوصف و جعلا عبارة عن مفهوم المشتق حسب الفرض فالانطباق لیس بضروری بل هو تابع کیف الربط بین ذلک الوصف مع ذات الموضوع الذی هو عبارة عن الامکان حسب الفرض الا مع تقید المصداق ایضا بذلک القید المأخوذ فی المفهوم و انضمامه الیه فالانطباق علیهذا و ان کان ضروریا لکنک عرفت ان التقیید ان کان بنحو خروج القید و دخول التقید بالمعنی الحرفی فالقضیة من اصلها ضروریة لا ممکنة حتی یلزم الانقلاب و ان کان بنحو دخول القید

فعقد الحمل ينحل الى قضية مستقلة ممكنة وعقد الوضع ينحل الى قضية مستقلة ضرورية فالقضية من اصلها مشوبة بالضرورة غير متمحضة فى الامكان حتى يلزم الانقلاب فافهم حتى لا يشتبه عليك وجه فساد تقييد المصداق و تتوهم أنه عبارة عما ذكرنامن لزوم حصر الجهات فى واحدة ٠

اقول هذا ماجرى بينهما بالنسبة الى الشق الثانىمنكلامه(والتحقيق أن مرادصاحب الفصول (قده) من ايراده المزبورعلى مقال المحققالشريف انما هو جعل المحمول مجموع القيد الامكانى و المقيد (اى الذات والوصف) فى المحمول الاشتقاقى كالكاتب بعد الفراغ عن ربط الوصف بالذات و حمله عليها بمعنى أن مايحصل من تحقق نسبة تقييدية بين هذا المحمول و الموضوع (اى الذات والوصف) و صيرورتهما بمنزلة شيئ واحد عبر عنه بالمشتق هوالمحمول على الذات لا الذات مع التقيد و لاكل واحد منالذات و القيد بحياله و معلوم ان ثبوت هذا المحمول للذات انماهو بالامكان لا بالضرورة بداهة ان القيد الذى هو جزء المحمول امكانى و المركب من الفعل و الامكانى لا يكون فعليا (فما اعترضبه) صاحب الكفاية (قده) على هذا الكلام من الترديد بين دخول التقيد بالمعنى الحرفى و دخول نفس القيد الى آخر ماذكره (فى غير محله) اذ قدعرفت ان مراده ليس دخول مجرد التقيد كيف و قدعلل عدم ضرورية ثبوت المقيد للموضوع بجواز ان لا يكونثبوت القيد ضروريا و هذا صريح فى ارادة دخول نفس القيد و حينئذ لا يلزمانحلال القضية الى قضيتين لماعرفت من عدم تعدد الموضوع و لا المحمول اما امكان نشرعقد الحمل الى قضية مستقلة و ارجاع النسبة التقييدية الناقصة الى نسبة خبرية تامة فهو لا يوجب تعدد المحمول فى قضية فعلية حاصلة من لف تلك النسبة التامة و جعلهانسبةناقصة لان المجموع حينئذ محمول واحد (والحاصل) انه كما يمكن لف نسبة تامة الى ناقصة بمقتضى ماتفقوا

عليه من صيرورة الاخبار بعد العلم بها او صافا كذلك يمكن نشر نسبة ناقصة الى تامة بلا ريب بمقتضى ما اتفقوا عليه من أن الاوصاف قبل العلم بها اخبار (ولكن) هذا لا دخل له بقضية فعلية لوحظ فيها توأمية الذات مع الوصف و جعل توأمها الذى هو شيء فارد محمولا منتسبا الى الذات و هذا كما فى القضية الشرطية اذ كل واحد من المقدم و التالى فيهما قضية برأسها و مع ذلك لا يوجب تعدد الموضوع او المحمول فى تلك القضية فاعتراض صاحب الكفاية اجنبى عما هو مراد صاحب الفصول (قدهما) ٠

نعم يتوجه على مقال صاحب الفصول (قده) ما اورده نفسه من ان المحمول حينئذ لما كان فى نفسه ذا ربط ناقص فلا محالة مع قطع النظر عن نسبته الى الموضوع يكون مكيفاً بكيف و موجهاً بجهة هى الضرورة ايجابا او سلبا (اما إذا كان) قيده بالفعل فلانه لا يخلو إما ان يكون لباً توأما مع قيده الفعلى كالكتابة بالفعل فى : زيد كاتب بالفعل : وعليه فثبوت هذا المحمول لنفسه ضرورى اولا يكون لبا توأما مع قيده و عليه فسلب هذا المحمول عن نفسه ضرورى (و اما اذا كان) قيده بالامكان كالكتابة بالقوة فى : زيد كاتب بالقوة : فكذلك ايضا اذ المحمول اما توأم لبا مع قيده الامكانى او لا فعلى الاول يصدق على نفسه بالضرورة لان فعلية القيد الامكانى انما هى بامكان تحققه فى موضوعه و على الثانى لا يصدق على نفسه بالضرورة و اذا كان كيف ربط هذا المحمول فى نفسه هى الضرورة فكيف ربطه مع موضوعه ايضا لا محالة هى الضرورة بداهة تبعية كيف هذا الربط لكيف ذاك الربط كما عرفته مفصلا عند تشريح كلام صاحب الفصول (قده) (فما استظهره) صاحب الكفاية (قده) من هذا الكلام من ارادة أخذ وصف تحقق المحمول قيدا فى الموضوع و جعل كيف القضية هى الضرورة بهذا اللحاظ الذى

مرجعه الى الضرورة بشرط المحمول (ليس مراد) صاحب الفصول (قده) بل مراده ماذكرنا فما اعترض) عليه من استلزامه حصر القضايا فى واحدة لحصر الجهات حينئذ فى الضرورة (فى غير محله) و منه يظهر عدم صحة اعتراضه على جعل صاحب الفصول (قده) وجه الامتناع فى أخذ مفهوم الذات فى مفهوم المشتق انقلاب مادة الامكان الى الضرورة لما عرفت من أن اعتراضه لزوم انحلال القضية الى قضيتين و هو غير سديد (فظهر) أن الحق فى جميع هذه الفقرات مع صاحب الفصول (قده) كما سيظهر عند الجواب عن كلام بعض المحققين (قده) أن ايراد صاحب الفصول على كلام المحقق الشريف حق وارد لعدم تمامية بيانه لبساطة المشتق فالحق فى وجه البساطة ما قلناه فراجع و تدبر .

اما (ماذكره) بعض الاساطين فى توضيح اعتراض صاحب الكفاية على ايراد صاحب الفصول (وحاصله) تقيد المحمول بشخص الموضوع احيانا المستلزم لانقلاب الممكنة الى الضرورية و تقيد الذات المأخوذة فى المحمول المشتق بالموضوع فى القضية المستلزم لتضييق الشيء بالنسبة الى نفسه (ففيه) ماعرفت من أن المأخوذ فى المشتق انما هى ذات مبهمة لا شخصية خارجية فالمحمول لم يتقيد بشخص الموضوع ابدا حتى يلزم الانقلاب الى الضرورية مضافا الى أن النظر كما عرفت ليس الى ما يمكن حل القضية اليه حتى يكون هناك محمولان نسبة احدهما الى الموضوع تكون بنحو الضرورة وعرفت أن الذات المأخوذة فى المحمول المشتق تقييدها انما هو بالوصف المأخوذ فى مفهوم المشتق لا بنفسها ولا بالموضوع فى القضية فلا يلزم تضييق الشيء بالنسبة الى نفسه ابدا فتأمل جيدا (كما ان) ماصدر منه من تنظير المقام بباب البيع و أن تقييد المبيع الكلى بشيء يوجب التضييق بخلاف تقييد المبيع الشخصى بشيء فلا يوجب التضييق (أجنبى) عما نحن

لان التقييد في المبيع اذا كان كليا يكون لبيان حد الموضوع ليس لهذا ربطا بالمحمول الانشائي ثم ان الجهة في الانشائيات هي الضرورة لفعلية الانشاء .

(كما ان) ماذكره فى التفصى عن محذور لزوم الانقلاب لاختصاصه بالحمليات من تجريد المشتق عن مفهوم الذات و مصداقها عند الحمل (يدفعه) أن التجريد عنهما بالنسبة الى نفس المحمول حال الحمل غير ممكن لما عرفت من استلزامه عدم صحة الحمل اذ المبدء مع ذلك لا يخرج عن التأبي عن الحمل بل التجريد انما هو بالنسبة الى الغرض من الحمل اذ الغرض منه اثبات أن العنوان البسيط المنتزع عن التوأمية متحد مع الذات خارجا منطبق عليها عينا كما عرفت توضيحه .

(اما ماذكره) بعض الاعاظم (ره) فى توضيح ايراد صاحب الفصول على كلام المحقق الشريف (قدهما) من ان الانقلاب موقوف على انحلال القضية و وجود نسبتين فعليتين لها فى عرض واحد و ذلك ممنوع بل هناك نسبة واحدة فعلية بجعل الحاصل من تقييد الذات بالوصف و لف هذه النسبة ـ محمولا و حيث ان ثبوت هذا المحمول لنفسه (اى ثبوت المقيد بالقيد الامكانى لنفسه) امكانى فكذلك ثبوته للموضوع فلا انقلاب ثم فى توضيح ايراد صاحب الكفاية على صاحب الفصول (قدهما) من انه لو سلمنا الانحلال فلا محيص عن الانقلاب (ولا يندفع) محذوره بدعوى ان المحمول حصة من الذات اى المقيدة بالوصف فهو اخص و الموضوع مطلق الذات فهو اعم و حمل الاخص على الاعم انما هو بنحو الامكان (وذلك) لان المفروض وجود نسبتين فى عرض واحد فى مثل زيد كاتب احديهما نسبة فعلية بين الذات و الوصف فى المحمول نظير زيد و الكتابة فى الكاتب ثانيتهما نسبة فعلية فى عين ذلك بين ذاك المحمول و بين الموضوع و حيث ان المحمول المشتمل على نسبة تامة معنى ثبوته للموضوع ثبوت كل واحد من طرفى النسبة للموضوع اى وجود محمولين له نظير زيد كاتب شاعر ففى : زيد كاتب : المنحل الى :

زيد زيد له الكتابة : هناك قضيتان كل من حمل المساوى على المساوى احد يهما ثبوت زيد لزيد و الموضوع و المحول في هذه ذات مجردة و هو اعم فيكون من حمل المساوي على المساوى ثانيتهما ثبوت زيد له الكتابة لزيد و المحمول فيها حصة من الذات اى المقيدة بالوصف (ضرورة حمل الوصف على الذات) و هى اخص كما ان الموضوع حصة من الذات لانه بحسب الوجود الخارجى عين الذات المقيدة بالوصف فى ناحية المحمول (ضرورة حمل هذا المحمول عليه) فيكون من حمل المساوى على المساوى و هذا النحو من الحمل ضرورى باعتراف الخصم فالانقلاب بحاله (فيدفعه) أن اشتمال المحمول على نسبة تامة غير انحلال القضية الى قضيتين كما ان معنى فعلية نسبتين فى عرض واحد ان القضية المتولدة من نسبة الوصف الى الذات تكون بجملتها محمولة على الموضوع لا ان كل واحدة من حاشيتيها بالاستقلال محمولة عليه حتى تكون القضية فى قوة تكرار الموضوع ايضا وبلحاظه تتحق نسبتان فى عرض واحد فالمقام على تقدير اشتمال المحمول بنفسه

على نسبة تامه انما هو من قبيل زيد ابوه قائم او زيد جائنى وكما ان الاشتمال على نسبة تامة فى المثالين لا يوجب تحقق نسبتين فى عرض واحد كذلك فى المقام وحيث ان الذات التوأمة مع الانتساب حصة من الذات بلا فرق فى هذه الجهة بين النسبة التامة مع الناقصة فالقضية عليهذا من حمل الاخص على الاعم وحينئذ فلو قلنا بأن هذا الحمل يكون بنحو الامكان لان قيد المحمول امكانى فلا انقلاب وان قلنا بأنه يكون بنحو الضرورة لان المحمول فى الحقيقة ذات المقيد بلا دخل للقيد فى هذه المرحلة وان كانت بحسب الظاهر توأمة معه على ما اوضحناه عند تشريح كلام صاحب الفصول (قده) فالانقلاب بحاله (وبالجملة) فلا كون المحمول مشتملا على نسبة تامة يجدى لتحقيق غائلة الانقلاب كما زعمه فى توضيح كلام صاحب الكفاية (قده) ولا تقييد الذات بالوصف فى المحمول فى مرتبة سابقة على عقد القضية (اى طولية النسبة الموجودة فى المحمول للموجودة فى القضية) يجدى لرفع الغائلة كما زعمه فى توضيح كلام صاحب الفصول (قده) بل التحقيق فى رفعها انكار الانحلال اى فعلية نسبتين فى عرض واحد اولا كما اشار اليه ايضا والالتزام بما ذكرناه فى جواب بعض الاساطين ره ثانيا •

(اما ما استشكل) به بعض المحققين (قده) على ايراد صاحب الفصول على كلام المحقق الشريف (قدهما) من تقسيم الموضوعات المأخوذة فى القضايا الى جزئيات حقيقية فالموضوع فى القضية الشخصية عليهذا غير قابل للتقييد لانه يلازم التعدد والشخص غير قابل للتعدد النوعى او الصنفى وكليات فالحمل بعد التقييد فى القضية الكلية عليهذا غير صحيح على مذاق اهل الميزان من لزوم اخذ المفهوم فى طرف المحمول لان الكلى المقيد حصة من الكلى فمفهومها اخص من الموضوع وحمل الاخص مفهوما على الاعم غير صحيح لعدم صدقه عليه فمفهوم الانسان الاسود او الكاتب

لا يصدق على الانسان فهذا وجه امتناع اخذ الذات (ولوكانت مقيدة) فى المحمول لا ماقيل من استلزام عدم ضرورية الحمل حسب الغرض صحة انسلاب الذات عن الذات و انسلاب الشيىء عن نفسه (ولو بعد تقييده) محال اذ قد عرفت ان الانسلاب لا يلزم الا اذا كان موضوع القضية جزئيا حقيقيا و لا ماقيل من لزوم الانقلاب فى الموضوعات الكلية مع ان القضية بحسب الاصل ممكنة اذ قد عرفت عدم صحة الحمل فيها كى يستلزم الانقلاب اولا نعم على ما هو الحق من أن المدار فى الحمل على اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً يصح فيها الحمل لان الانسان الخارجى فى المثال اسود او كاتب و الغرض من الحمل بيان اتحادهما وجودا (فيدفعه) ان الجزئيات الحقيقية ايضا قابلة للتقييد كما تقدم غاية الامر ان التقييد فيها ليس من حيث علل القوام او المصنفات كى يستلزم التعدد نوعا او صنفا بل من حيث العوارض الخارجية من القيام و القعود و غيرهما من الحالات و لذا يكون الشرط فى القضية الشرطية قيدا للموضوع حقيقة و مرجع قولك : ان جائك زيد فاكرمه : الى قولك : اكرم زيدا الجائى : و حينئذ ففى المحمول المقيد كالمشتق بناءً على اخذ المصداق (ان كان النظر) فى الحمل الى الذات فهى بحسب الواقع و نفس الامر ان كانت متلبسة بالقيد فالايجاب ضرورى و ان لم تكن متلبسة بالقيد فالسلب ضرورى كما نبه عليه صاحب الفصول (قده) (و ان كان) النظر فيه الى نفس القيد و الغرض من الحمل اثبات تلك العوارض و الحالات للذات لا نفس الذات بما هى و لا بعنوان التقييد كما هو الحق فى مثل هذه القضايا فالقضية ابدا ممكنة ضرورة ان اقتضاء الذات لتلك العوارض و الحالات انما هو بنحو الامكان و بهذه النكتة الدقيقة تندفع غائلة الانقلاب الى الضرورية و يظهر عدم امتناع اخذ الذات فى المشتق على نحو اللف كما اوضحناه سابقا و أن الحق فى المقام

مع صاحب الفصول فى عدم تمامية بيان المحقق الشريف لبساطة مفهوم ـ المشتق و اما الكليات فقد عرفت منه اخيرا صحة التقييد فيها من جهة صحة حمل الاخص على الاعم فيهـــا فيجرى فيها ماقلناه فى الجزئيات من اندفاع الانقلاب فتدبره فانه حقيق به ٠

(فلقد اجاد) (قده) فيما افاد اخيرافى وجه عدم الانقلاب من ان اقتضاء ثبوت الكتابة للانسان وان كان ثابتـــا له على نحو الضرورة كما ان اقتضاء الانسان ثبوت حصة الكاتب له يكون على نحو الضرورة لكن ثـبـو ت نفس حصة الكاتب للانسان انما هو على نحو الامكان لان ثبوت نفس الكتابـة للانسان على نحو الامكان قطعا فثبوت نفس هذه الحصة اى الانســـان التوام مع الكتابة ايضا ضرورى لطبيعى الانسان و الغرض من الحمل اثبات ان الطبيعى ذا حصة خاصة و هذا ليس الا على نحو الامكان (اذ مرجعه) الى ما قـدمناه فى وجه اندفاع غائلة الانقلاب (لكن ماافاده) اولا فـى توضيح ايراد صاحب الكفاية على كلام صاحب الفصول (قدهما) وحـاصله انحلال المحمول الـى خبرين (غير سديد) لان المفروض اشتمال المحمول على نسبة تامة اى الربط بين جزئيه مع ان انحلاله الى خبرين معناه انتفاء النسبة و الربطين الجزئين و كون كل منهما منتسبا الى الموضوع هذا خلف (وبالجملة)(المفروض ان القضيــة من حيث المجموع محمول لا من حـيـث حاشيتيـها كل واحدة بالاستقلال فاما ان يكون الانحلال الى القضيــة و اشتمال المحمول على نسبة تامة غلطا كما قويناه سابقا او يكون الانحلال الى خبرين بلا وجه وعلى اى تقدير لا يبـقى مجال للانحلال الى قضيتيـن بل غايته ان المحمول على احد الوجهين جملة خبرية نظير المقدم و التـالـى فى القضية الشرطية فلا يلزم محذور هنا كما لا يلزم هناك فراجع ما فصلنـاه سابقا ٠

(كما ان) ما ذكره فى توضيح ايراد صاحب الفصول على نفسه (وحاصله) تفسير التقييد فى كلامه باشتمال المشتق على نسبة خبرية و تفسير الشرطيتين فى كلامه و هما قوله : ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة : بأن الجهة المأخوذة جزءا للمحمول اما موافقة للمادة الواقعية التى اشتمل عليها المحمول فيصدق الايجاب بالضرورة او مخالفة لها فيصدق السلب بالضرورة لا ان المراد ثبوت القيد واقعا و عدمه (يدفعه) ان مراد صاحب الفصول (قده من التقييد كما عرفت عند تشريح كلامه هو اشتمال المشتق على نسبة تقييدية لا خبرية كما يشهد بذلك تعبيره عن القيد بالوصف كما ان مراده من الشرطيتين ان القيد فعليا كان اوامكانيا فوجوده اما واقعى بمعنى تلبس الذات به فعلا فى الخارج فالايجاب ضرورى او ليس بواقعى فالسلب ضرورى اما اذا كان القيد فعليافواضح لان اقتضاء الذات للقيد اذا كان بالفعل فاقتضائها للذات التوأمة معه بطريق اولى يكون بالفعل و بنحو الضرورة و منه يعلم ان اسناد التوأمية معه الى الخالية عنه انما هو بنحو ضرورة السلب و اما اذا كان القيد امكانيافلان ضرورية امكانية القيد الامكانى انما هى بنفس الامكان فاقتضاء الذات للتوأمة مع القيد الامكانى انما هو بالفعل و بنحو الضرورة كما ان اسناد التوأمية مع هذا القيد الى الخالية عنه انما هو بنحو ضرورة السلب و اما ماذكره فى توجيه كلام صاحب الفصول فليس لكلامه ظهور بل و لا اشعار بذلك و انما حاصل مراده ان النظر فى الحمل يكون الى الذات والقيد معًا فمتى تحقق كلا جزئى المسند خارجاصح الاسناد بنحو الضرورة و متى انفقد جزء منه اى القيد لم يصح بنحو الضرورة و اما نفس ما افاده فى تفسير مراد صاحب الفصول فقد عرفت حاله من ان النظر فى القضايا الحملية التى محمولاتها مركبة عن الذات و الوصف انما هو الى

القيد فقط فهو مصب الاسناد لبا و من المعلوم ان اقتضاء الذات له يكون بالامكان فالقضية ممكنه و ليس في البين انقلاب اصلا كما ان توجيه كلامه في لزوم الانقلاب مع اخذ مفهوم الذات بانحلال الخبر الى خبرين قد ظهر حاله مما اسلفناه فراجع و تدبر ٠

(الامر الثاني) في الفرق بين المشتق و مبدئه (وقد اختار) صاحب الكفايه (قده) تغايرمفهومهما سنخا و ان الاول سنخ مفهومه قابل للحمل على الذات و غير عاص عن الجرى بحسب الطبع و الثاني سنخ مفهومه غير قابل للحمل عليها بل عاص عن الجرى بحسب الطبع ثم فسر مراد اهل المعقول من الفرق بينهما بأن الاول لا بشرط و الثاني بشرط لا بماذكره من الاباء عن الحمل وعدمه مدعيا ان ليس مرادهم الفرق بينهما بالاعتبار بعد الفراغ عن اتحادهما مفهوما حتى يتوجه ايراد صاحب الفصول (قده) بفساد هذا الفرق لان المبدء كالعلم مثلا يكون بمفهومه آبيا عن الحمل على الذات و لو اعتبر فيه اللابشرطية بل الف اعتبار (لكن لا يخفى) انه (قده) (و ان افاد) بهذا الكلام لزوم التغاير السنخي بين مفهومي المبدء و المشتق بحيث يكون بمفهومه قابلا للحمل على الذات بمعنى وجود ملاك الحمل فيه اذ المبدء سواء الجوهر كالوجود ام العرض الحقيقي كالقيام ام الاعتباري كالحكم بناءً على انه عرض اعتباري ليس بمفهومه قابلا للحمل ذاتا و ليس فيه ملاكه و بعد وضوح ان المادة المتحققة في ضمن المشتقات واحدة هي نفس المبدء فلابد من تغاير سنخي بين المفهومين كي يصح به حمل المشتق على الذات (الا انه (قده) لم يبين مابه التغاير بينهما (فان اراد) ان المادة الموجودة في ضمن المشتق هي التوأمة مع الانتساب بمعنى ان مدلول الهيئة هو الربط و مدلول المشتق هو المبدء المنتسب (فهو) و ان تحقق به التغاير السنخي بين المفهومين لكنه لا يوجب صحة الحمل لان المبدء

المنتسب كالمجرد عن الانتساب آب عن الحمل على الذات مضافا الى ان مفهوم المشتق عليهذا بشرط شيء لا بشرط لا كما هو صريح كلام اهل المعقول (وان اراد) ان الموجودة في ضمن المشتق كالموجودة في المبدء مجردة عن الانتساب غاية الامر انها في المبدء ملحوظة بنفسها و في نفسها مع قطع النظر عن معروضها (١) و في المشتق ملحوظة بنفسها لكن في معروضها بمعنى رؤية وجود المادة في المعروض و وضع المشتق لها فوجودها بنفسها و في نفسها هو وجودها بغيرها و في غيرها (ففيه) اولا انه لا يوجب التغاير السنخي بين المفهومين اذ مجرد رؤية المادة في الغير و لحاظها كذلك لا يغير الملحوظ عما هو عليه واقعا و الملحوظ اذا كان بوجوده الخارجي بحسب السنخ مما يفتقر الى محل يقوم به و يوجد فيه فهو كذلك ابدا في المبدء و المشتق سواء لوحظت فيه هذه الخصوصية ام لم تلاحظ ام لوحظ عدمها و ثانيا انه لا يوجب صحة الحمل لما عرفت من اتحاد حقيقة المعنى في المبدء و المشتق عليهذا و ثالثا ان هذا التغاير ليس الا بحسب الاعتبار الذي قد فر منه و انكره على صاحب الفصول (وان اراد) ان الهيئة تدل على الذات على نحو قررناه في تحليل بساطة مفهوم المشتق و ربما يشعر به كلامه في ذيل ارشاد ذكره هناك و اختار فيه ان المفهوم البسيط قابل للانحلال الى ذات و مبدء (فهو) و ان تحقق به التغاير السنخي بين المفهومين و يصح به الحمل بل هو الحق الذي لا محيص عنه في حقيقة مفهوم المشتق لكن كلام اهل المعقول كما سيأتي نقله و تشريحه غير ناظر الى هذا النحو من التغاير

١ـ و قد اختار هذا الفرق بعض الاساطين (ره) وبه فسر البشرطلائية و اللابشرطية في كلام اهل المعقول .

بل الى التغاير بحسب الاعتبار (فايراد) صاحب الفصول (قده) عليهم بفساد هذا الفرق وعدم صلاحية الاعتبار لتغيير الملحوظ عما هو عليه واقعا وجعل ما هو بحسب سنخ وجوده آب عن الحمل قابلاً له (متين) و فى محله ٠

فالعمدة نقل كلام اهل المعقول فى الفرق المزبور و تشريحه و حيث اجاد بعض المحققين (قده) فيما افاد فى ذلك فنحن نكتفى بذكر مقالـه وحاصله انه حكى عن الدوانى عدم اشتمال المشتقات على النسبة و لا كشفها عن الموصوف فلا فرق بين المشتقات و مباديها الحقيقية اى الحروف المقطعة من جهة عدم الاشتمال على الذات بل هى قابلة للنعتية المساوقة مع العرضية فكل عرض ذو معنى نعتى و مشتق فالاعراض هى المشتقات لكن يتوجه عليه امكان لحاظ العرض على نحوين احدهما لحاظ ذاته اى بما هو احد الوجودات العينية مع قطع النظر عن القيام بالغير ثانيهما لحاظه بما هو عرض اى قائم بالغير و ان شئت قلت لحاظ اصل الوجود تارة و لحاظ كيفه اخرى فالنزاع فى الشيىء باللحاظ الثانى لا يرتبط بالاول فلا يلزم كون كل عرض مشتقًا ذا معنى نعتى (فاشتمال) المشتق على النسبة وكشفه عن الذات لبًّا بلا نظر الى لحاظ النعتية و القيام بالغير حينئذ (ممكن) فلحاظ ذات القائم بالغير اى المشتمل على النسبة لا ربط له بلحاظ قيامه بالغير وكونه نعتا له فلا ملازمة بين الاعراض والمشتقات (وحكى عنه) وجهان اخران لخروج الذات (احدهما) امكان تصور ذات العرض كالبياض بما هى حقيقة مفرقة لنور البصر بلا نظر الى افتقاره الى موضوع يقوم به و الحكم عليه بانه ابيض مع ان المشتق لو كان مشتملا على النسبة و الذات لم يجز الحكم بانه ابيض الا بعد تصور القيام بالغير فجواز الحكم قبل تصور ذلك يكشف عن خلو المشتق عن النسبة و الذات (ثانيهما)

تعبير ارسطو و تلامذته عن المقولات بالمشتقات و التمثيل لها بهـــا فمثلــوا للكيف بالمتكيف و للكم بالمتكمم و هكذا و بعد بداهة عدم اشتمال المقولات على الذات ينكشف عدم اشتمال المشتقات عليها و الا لما صـح التعبير و التمثيل (وهذان) ايضا صريحان كالوجه الاول فى عدم الفـرق بين المشتقات و مبادئها الحقيقيـة غاية الامر انهما يثبتـان الاتحاد بيـن العرض و العرضى فى كل مشتق و مبدئه الحقيقى بخلاف الاول فهــو اعـم لانه بذاك بصدد رد من زعم ان المشتقــات لاشتمالها على النسبة غير قابلة لوقوعها محمولة و حاصله ان الوجدان قاض بامكان تصور حقيقــة البياض بمـا هو احد الوجودات و قائم بالذات و صحة الحكم بأنها ابيض بلا توقفه علـــى تصور قيامها بالموضوع كـى يكشف عن اشتمال المشتق على النسبة و اليـــه اشار بهمنيار بما ملخصه ان الوجود العينى الذى حيثية ذاته حيثيـة الاباء عن العدم يصح الحكم بأنه وجود و موجود معا فالبياض بماهو قــائم بذاتــه و ملحوظ بحياله بلا نظر الى موضوعه يصح الحكم بأنه بياض و أبيـض و هذا يكشف عن خروج النسبة عن مفهوم المشتق كالموجود و الابيض و الا لما صح ذلك الحكم الا بعد لحاظ قيام العرض بموضوعه فمن صحة ذلك بدون هذا اللحاظ ينكشف بساطة مفهوم المشتق و ان الفرق بينه مع مبدئه الحقيقـى هو اعتباره لا بشرط اى لحاظ وجوده فيعبر عنه بالمشتق و بشرط لا اى لحاظ وجوده بما هو مستقل و بحياله شيئ فى قبال موضوعه الذى يقوم به و يعبـر عنه بالمبدء ولكن ما افاده الدوانى انما يثبت اتحاد الابيض الحقيقى مع البياض اما الابيض المشهورى اى ما يحمل على البياض بعد تصور قــيامــه بموضوعه فيقال القطن ابيض فلا يثبت اتحاده ضرورة تباين الابيض بـــهـذا المعنى مع نفس البياض فكلامه لا ينهض لاثبات اتحاد مطلق المشتق مـــع مبدئه الحقيقى بل و لا مطلق العرض مع العرضى و انما يثبت ذلك كـــلام

الحكيم السبزواري (قده) و حاصله ان البياض اوغيره من الاعراض قد يلاحظ بما هو وجود مستقل و حقيقة بحيالها فهو مباين بهذا الاعتبار مع موضوعه و لا يصح حمله عليه لعدم قابليته له و قد يلاحظ بما هو طور من اطوار موضوعه و شأن من شئونه فهو متحد بهذا الاعتبار مع موضوعه و يصح حمله عليه و بهذا يجاب عن ايراد صاحب الفصول على اهل المعقول بأن مثل العلم و الحركة غير قابل للحمل و لو اعتبر لا بشرط اذ يصحّ باعتباره طورا من اطوار الذات نظرا الى اتحادهما بهذا الاعتبار .

و من ذلك كله يظهر فساد ما انكره صاحب الكفاية من فرق اهل المعقول بين المشتق و مبدئه بالاعتبار بعد حفظ الاتحاد المفهومي حيث عرفت صدور هذا الفرق عنهم و ناهيك لذلك كلام الصدر الشيرازي و حاصله ان مفهوم المشتق لدى المتكلمين متحصل من الذات و الصفة لكنه لدى بعض المحققين عين الصفة كاتحاد العرض و العرضي بالذات فالصفة انما هي عرض غير قابل للحمل اذا اعتبرت بشرط لا وعرضي قابل للحمل اذا اعتبرت لا بشرط وكذا فساد ماصنعه صاحب المحجة من الفرق بين ـ مفهوم المبدء و المشتق بأن المبدء في الثاني توأم مع الانتساب دون الاول و ارجاع فرق اهل المعقول بالبشرط لا و اللابشرط الى ذلك اذ المشتق على مقاله بشرط شيء لا لا بشرط مضافا الى ان هذا الفرق ليس بمجرد الاعتبار مع انهم صرحوا بذلك (نعم التحقيق) فساد هذا الفرق لا ن الاعتبار بمجرده لا يغير الملحوظ عما هو عليه واقعا من الاباء عن الحمل وعدم القابلية له بالطبع فلا بد في صحة الحمل من ان يصير قابلا له بالطبع و ذلك بما عرفت في تحليل حقيقة المشتق فراجع (فان قلت) لو لم يكف مجرد الاعتبار (لحاظ اللابشرطية) في صحة الحمل فحمل الجنس على الفصل غلط مع انه صحيح بالاتفاق فذلك يكشف عن كفاية التغاير

الاعتباري (قلت) وجه الصحة فى المثال ماذكره الصدر الشيرازي وحاصله ان المركبات الاتحادية (حيث) ليست فيها الا فعلية واحدة قائمة بالوجود الفصلى اذ الجنس فى نفسه لا تحصل له بل متوغل فى الابهام فالوجود انما يعرض الفصل ثم يسرى الى الجنس فهو كالاجناس البعيدة المندرجة تحت ذلك الفصل متحصل بتحصله و ينوجد الجميع بذاك الوجود الوحدانى الفصلى فليس هناك وجودات متعددة توجد بايجاد واحد بل حظوظ وجودية متعددة حسب تعدد الاجناس المندرجة تحت الفصل تنكشف بآثار مختلفة كان كل منها يترتب على منشأه من تلك الاجناس لو فرض له تحصل مستقل و وجود منحاز عن وجود الفصل فى الخارج فتلك الحظوظ المتعددة تتحقق باجمعها بتحقق الفصل و تنوجد بوجوده و تلك الاثار المختلفة تترتب باسرها على هذا الوجود الوحدانى و تكون فعليتها بفعليته (فبين) اجزاء هذه المركبات وحدة حقيقية فى عالم العين بها يصح حمل كل جزء على الاخر (وهذا) بخلاف المركبات الانضمامية اذ لها فعليتان خارجًا فى عرض واحد ضرورة ان اجزائها قابلة للانفكاك فى الخارج فليست بينها وحدة حقيقية و لا يصح حمل احدها على الاخر الا بصياغه فى قالب الاشتقاق كما هو المختار على النحو الذى قررناه او باعتباره لا بشرط و طورا من اطوار الموضوع كما هو مذاق اهل المعقول فثبت صحة حمل الجنس على الفصل بلا احتياج الى الاعتبار (نعم) قد يقع كل من الحظوظ الوجودية المتحققة بوجود الفصل تحت لحاظ مستقل بمعنى ان الجنس بعد تحصله بالفصل و انوجاده بوجوده قد يلاحظ عقلا بحيال ذاته مع قطع النظر عن الفصل و هذا اللحاظ اى بعد سراية التحصل من الفصل الى الجنس له مطابق فى الخارج هو ذاك الحظ الوجود المختص بهذا الجنس الذى له اثر خاص و ليس مجرد اعتبار و لا منافيا مع تبعيته للفصل

فى التحصل فهو بهذا اللحاظ الواقعى مباين مع الفصل و لا يصح حمله عليه و يسمى بالهيولى و الفصل بالصورة ٠

(فتلخص) ان حمل بعض الاجزاء على بعض فى المركبات الاتحادية الحاصلة من تركيب عقلانى بين الذاتيات يصح بلا حاجة الى الاعتبار ما لم ينفصل بعضها عن بعض باشارة عقلانية فيصيرا متباينين بخلاف المركبات الانضمامية كالحاصل من تركيب خارجى بين العرض و موضوعه فلا يصح الحمل الا على القول باتحاد الاعراض مع موضوعاتها اتحاد الجنس مع الفصل كما يظهر من الحكيم المدرس الاغا على و صدر المحققين الشيرازى (قدهما) فى مسئلة الحركة الجوهرية (١) و بالجملة فينبغى تفسير اللابشرط والبشرط لا فى كلمات اهل المعقول فى مقام الفرق بين المشتق و مبدئه بما ذكرنا لا بما ذكره القوم نعم هناك شيئ آخر هو ان الاتحاد اوعدمه بين المشتق و مبدئه فى لسان اهل المعقول يكون بحسب الوجود الخارجى لتصحيح الحمل و اثبات وجود ملاكه فى العرض و العرضى و المشتق و مبدئه او عدمه فلا يرتبط بعالم المفهوم (اى المعنى الموضوع له اللفظ) الذى هو شأن الاصولى فى مبحث الاشتقاق اللغوى و يرشدك الى ما ذكرنا من مراد اهل المعقول من الاتحاد ما حكى عن الحكيم المؤسس الاغا على المدرس (قده) من ان المشتق عند الالهى كل ما يحمل على غيره بالتواطؤ بلا اشتقاق لغوى و لا اضافة لفظ (ذو) و المبدء ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع

---

١ ـ وليكن مرادهما الاعراض اللازمة غير المفارقة عن الذات اذ هى مع موضوعاتها بمنزلة الجنس و الفصل فى وحدة الوجود الخارجى و تعدد حظ ذاك الوجود الوحدانى و الاثر المترتب عليه قبال كل من الموضوع و العرض كالمتعدد المترتب على وجود وحدانى قبال كل من الجنس والفصل ففى الحقيقة هى و موضوعاتها ايضا تكون من المركبات الاتحادية بخلاف الاعراض المفارقة فلااتحاد بينها مع موضوعاتها بوجه ٠

وحيث ان مثل هذا المشتق يصدق على حقيقة البياض المأخوذ لا بشرط فيصح دعوى الاتحاد بين هذا المشتق و مبدئه بخلاف المشتقات اللغوية و مباديها الحقيقية فلا يصح دعوى الاتحاد بينهما فتأمل جيدا (فظهر) بما تلوناه عليك صحة ما فهمه صاحب الفصول (قده) من كلام اهل المعقول فى الفرق بين المشتق و مبدئه من أنه بالاعتبار و ان قياسه بالفرق بين الجنس و الفصل و بين المادة و الصورة كما صدر عن صاحب الكفاية (قده) فى غير محله نعم قد عرفت تحقيق الفرق بين كل منهما فتدبر .

(نعم) اختار بعض الاساطين (ره) ان الفرق بين المشتقات و مباديها بالاعتبار اى اللابشرطية و البشرط لائية اذ هذان الاعتباران قد يلاحظان بالنسبة الى العوارض المنوعة او المصنفة او المشخصة و بيانهما موكول الى باب المطلق و المقيد و قد يلاحظان بالنسبة الى نفس الطبيعة فتلاحظ تارة بما هى بلا لحاظ الخلو عن الغير وعدمه و اخرى بما هى خالية عن جميع ما سواها فبهذا الاعتبار تكون بشرط لا و بالاول تكون لا بشرط و قد يلاحظان بالنسبة الى اتحاد شيئ مع غيره اوعدمه (بيان ذلك) ان الاعراض و ان كانت من الوجودات العينية لكن لقيامها بموضوعاتها فوجودها رابطى بمعنى ان وجودها بنفسها و لنفسها هو وجودها لغيرها و بغيرها و بالجملة فحيث ان ماهية العرض متحدة مع ماهية موضوعه فوجودهما ايضا متحد فهناك موجودان بوجود واحد و هذا الوجود الوحدانى بنفسه رابط بين الماهيتين و به تتحقق النعتية و العرضية و منه يعلم انه لا معنى للبشرط شيئيته فى ذلك بأن يكون الرابطية و القيام بالغير شرطا لهذا الوجود ضرورة ان سنخ وجود العرض سنخ وجود رابطى فلا معنى لكون الرابطية شرطا لوجوده فهذا الوجود القائم فى الغير يمكن لحاظه

بحيال ذاته مع قطع النظر عن كونه قائما بالغير و ان لم ينفك عنه خارجا بمعنى قصر اللحاظ عليه عقلا و هذا معنى كونه بشرط لا و بهذا الاعتبار مباين مع موضوعه و لا يصح حمله عليه للزوم الاتحاد فى الحمل كما يمكن لحاظه لا بشرط عن ذاك اللحاظ بمعنى لحاظه بواقعه و تصوره بما هو عليه لبا من نحو الوجود و بعباره اخرى رؤية الوجود الرابطى و بهذا الاعتبار يتحد مع موضوعه و يكون طورا من اطواره فيصح حمله عليه لتحقق ملاك الحمل و لا فرق فيما ذكر بين اقسام المشتقات و انحاء النسبه من الصدور و الحلول و المعبرية و الوقوع زمانا او مكانا و بهذين الاعتبارين ايضا يفترق الهيولى و الصورة عن الجنس و الفصل فلو اعتبرت بشرط لا عن الثانية سميت هيولا و لا يصح حمل احد يهما على الاخرى لمباينتهما و لو اعتبرت لا بشرط عنها سمى جنسا و صح حمل احد هما على الاخر و كذا فى طرف الثانية (لكن فيه) اولا ان هذا الفرق لا كبروية له بالنسبة الى جميع المشتقات لانه لو تم فانما يتم فى اعراض متأصلة داخلة تحت المقولات اذ للفرق بينها مع موضوعاتها بما ذكر من الاعتبارين لعله وجه بخلاف الجواهر كالوجود و الموجود فحيث ليس هناك ربط و قيام لا يتطرق اليه الاعتباران و بخلاف ما هو خارج عن تحت المقولات كالفعل النحوى مثل التكلم و القيام و القعود و نحوها اذ هى معلولات لفاعلها و رشحات عنه و بديهى ان وجود المعلول منحاز عن وجود علته خارجا بلا اتحاد بينهما و مجرد الصدور لا يوجب الاتحاد فليس فى مثله ايضا ربط و قيام على نحو قيام العرض بموضوعه فلا يتطرق اليه الاعتبار ان كيف و هذه الافعال لتغاير سنخ وجودها مع الاعراض خارجة عن تحت المقولات فكيف تشترك معها فيما هو لازم سنخ وجود عرضى فتأمل (وثانيا) ان العرض لو كان متحدا مع موضوعه وجودا و لم يكن وجوده منحازا عن وجوده لزم تعدد

وجود واحد و تكرر فعل فارد حسب تعدد ملابساته و الذوات المرتبطة به من الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و الالة وغيرها مما يمكن ارتباطه بفعل واحد كالقيام او القعود و نحوهما ضرورة ان وجود ذلك الفعل بنفسه و لنفسه هو وجوده لكل من تلك الذوات و به ففى عين أنه فعل واحد و وجود فارد لابد ان يكون متعددا حسب تعددها و هو خلاف الوجدان و قاطبة اهل المعقول (وثالثا) ان طور الشيئ غير الشيئ بل وجود فى قباله و الا كان نفسه لا طوره و بالجملة الموجود فى الشيئ غير الوجود فيه فالعرض بحسب اصل وجوده منحاز عن موضوعه و له وجود بحياله غاية الامر يفتقر فى التحقق الى ما يوجد فيه و يقوم به و عدم الاستقلال فى وعاء التحقق لا يوجب عدم الانحياز فى اصل التحقق و الا اتحدت المقولات بأسرها و لم تكن سوى مقولة واحدة هى مقولة الجوهر و هو خلاف الوجدان و خلاف ما برهن فى محله من تعدد المقولات (والعجب) أنه يعترف بتعدد مهية الجوهر و العرض فى حد نفسهما غاية الامر يدعى اتحادهما خارجا مع ان المهية عبارة عن حدود الوجود المنتزعة عنه على ما برهن فى محله فتعددها لا محالة يكشف عن تعدد الوجود الذى هو منشاء انتزاعها فتدبر جيدا (فالانصاف) ان ما قرره ايضا لا يصلح للفرق بين المشتق و مبدئه فالتحقيق فى ذلك ما عرفت سابقا .

(الامر الثالث) فى تحقيق ملاك الحمل و قد اختار صاحب الكفاية (قده) انه الاتحاد اى الهوهوية من جهة و المغايرة من اخرى اذ الواحد من جميع الجهات ليس له مصحح للحمل و الذى له اثنينية من جميع الجهات ليس قابلا للحمل و بعد تحقق الاتحاد و المغايرة كذلك بين الموضوع و المحمول كما فيما بين المشتقات و الذوات فلا حاجة الى ملاحظة التركب بينهما فى جانب الموضوع و لحاظ المجموع من حيث المجموع واحدا

بالاعتبار بل هذا اللحاظ يخرجه عن القابلية للحمل لاستلزامه تغاير الموضوع و المحمول بالجزئية و الكلية و الجزء بما هو جزء مباين مع الكل بما هو كل فكيف يعقل حمل احدهما على الاخر و لذا لم يلاحظ ذلك فى حمل الحد على المحدود و نحوه من القضايا كما لم يلاحظ فى جانب المحمول حسب اعتراف القائل بلزومه فى جانب الموضوع بل اللازم اتحادهما من جهة و تغايرهما من أخرى و لو بالاعتبار و من ذلك كله يظهر فساد ما جعله فى الفصول تحقيقا للمقام بل فى كلامه موارد للاشكال فراجع و تأمّل (اقول) لابد من مراجعة الفصول و التأمل فى مراد صاحبه (قده) و التأمل فى كلامه صدرا و ذيلا يعطى ان مراده من ذلك ان لا شبهة فى لزوم الاتحاد اى الهوهوية من جهة و المغايرة اى الاثنينية من اخرى بين الموضوع و المحمول غاية الامر انهما (قد يتحدان) وجودا فى الخارج من حيث جميع علل القوام و يتغايران مفهوما فقط كما فى: هذا زيد: اذ مطابَق ما يفهم من لفظ كل من هذا و زيد ذات خاصة خارجية بوحدتها الحقيقية أو يتغايران بحسب حظ الوجود ايضا لا اصله بمعنى ان مطابَق ما يفهم من لفظ المحمول يكون حظًّا من وجود المحمول خارجا و مطابقهما مركب اتحادى كما فى: الناطق حساس: اذ تحقق حظى الوجود انما هو بتحقق واحد فى الخارج فهما متحدان تحققا متغايران حظا و هذا كسابقه من حمل هوهو و الغرض من الحمل فيهما بيان وحدة المطابق لمفهوم اللفظين تحققا و ان امكن الخدشة فى الثانى من جهة ان مفهوم المحمول اعم من الموضوع لكنها قابلة للدفع بأن المراد هو الاشارة بكل من حاشيتى القضية الى حصة خاصة من الحيوان اى الانسان وليس المراد المناقشة فى المثال و الا كفى المثال الاول فى فهم مراده و هو عدم الحاجة فى حمل هوهو الى امر خارجى لتصحيح الحمل ضرورة تحقق ملاكه فيه

(وقد يتغايران) وجودا في الخارج فيكون مطابق مايفهم من كل من حاشيتي القضية حصة خاصة من الوجودغير مطابق ما يفهم من الاخرى ففى مثله لابد في صحة الحمل من ان يكون لفظ الموضوع موضوعا للمجموع المركب من الحصتين بالتركيب الاتحادى و لفظ المحمول موضوعا لجزء لا بشرط من ذاك المركب فيحمل على الموضوع بهذا المعنى والغرض من الحمل بيان كونهما كذلك نظير : الانسان جسم: اذ الانسان موضوع للمركب من البدن و النفس بذاك التركيب و الجسم موضوع لاحدهما لا بشرط اى للبدن لا بشرط كونه مع النفس الانسانية و لاغيرها من انواع الحيوان بل هو موضوع لماهى بمنزلة المادة للنفس سواء كانت توأمة معهاكمافي الحيوان بالمعنى الاعم او لم تكن اصلا كما في غيره من النبات و الجماد و الغرض من حمل الجسم على الانسان بيان أنه بمنزلة المادة له و حظ من حظوظه الوجودية و لذا يمتنع حمل البدن اوالنفس على الانسان بدون مقارنة (ذو) ضرورة وضع كل من اللفظين لجزء بشرط لا اى المنحاز عن الاخر (و الا فلو كان) لفظ الموضوع موضوعا لحصة خاصة بشرط لا عن غيرها اى منحازة عن غيرها خارجا وكذا لفظ المحمول كما في لفظ زيد و لفظ العلم او الحركة و نحوهما اذ لفظ زيد لم يوضع للمجموع المركب من ذات خاصة خارجية و صفة العلم او الحركة بل للذات فقط (امتنع حمل) احدهما على الاخر و لا يجدى مجرد لحاظ اللابشرط و اعتباره في جانب المحمول كماذكره اهل المعقول حيث جعلوا معنى العالم و المتحرك هو المبدء الملحوظ لا بشرط نعم يجدى مقارنة (ذو) اذ حينئذ يصير من الحمل الشايع هذا ملخص محرر ما افاده صاحب الفصول (قده) مما يرتبط بالمقام ·

و قد اتضح مما حررناه انه (قده) لا يعتبر لحاظ المجموعية في جانب الموضوع و اللابشرطية في جانب المحمول (بمعنى اعتبارهما حين

الحمل) فى شيئى من المشتقـــات بل انما يقول كما ينادى به باعلاصوتـــه صدر كلامه بان فى حمل هو هو مثل : هذا زيد : ملاك الحمل متحقق فيصـــح الحمل بلاحاجة الى شيئى و كذا فيما كان مطابق لفظ الموضوع مركبا اتحاديا و مطابق لفظ المحمول حظا وجوديا من ذلك المركب اوجزئه اللابشرط و ان فى حمل الشايع والمتباينات بالوجود كالبياض والجسم او العلم والانســـان ملاك الحمل منتـف فلابد من مقارنة (ذو) و يمتنع الحمل بمجردها ولا يجدى فيه اعتبار اللابشرطية فى طرف المحمول كما ينادى بهذا ذيل كلامه (قـده) (والحاصل) ان مراده من لحاظ الترتيب بين طرفى القضية فى جـانـب الموضوع لحاظه بحسب المفاد والموضوع له بان يوضع لفظ الموضوع للمركـــب منهما حقيقة كما فى المركبات الاتحادية او اعتبارا كما فى المركبات الانضمامية و كذا المراد من اللابشرطية فى جانب المحمول وليس مراده اعتبار التركيـــب بينهما حين الحمل مع عدم كونه بحسب الوضع كذلك ولا اعتبار اللابشرطية فـى الجزء الواقع فى طرف المحمول مع عدم كونه بحسب المفاد كذلك بالمعنى الذى حررناه اذ لو كان المراد مجرد الاعتبار امكن ذلك فى حمل العلم والحركة علـى الذات ايضا ولم يكن وجه لامتناع الحمل مع انه صرح بامتناع الحمل فيهمـــا و ذكر فى وجهه ان لفظ الذات غير موضوع بحسب المعنى للذات مع ذلك المبدء بل للذات فقط وهذا ما قلنا من ان ذيل كلامه ينادى باعـلاصـوته بمـراده من اللـحاظ فهـذا الذى أفـاده صاحب الفصـول (قـده) صـدرا وذيلا حق لا محيص عنه فراجع وتاءمل ٠

(ثم ان بعض المحققين) ايضا فهم من كلام صاحب الفصول نحـومـــا تقدم عن صاحب الكفاية (قدهما) من ارادة تصحيح الحمل فى المتغايرات بالوجود بلحاظ التركيب بينهما فى ناحية الحمل فاستشكل عليه بعدم صحـــة الحمل فيها وعدم صلاحية اعتبار التركيب بينهما فى عالم الحمل لتصحيحه (مع

انك) بما حررنا به كلام صاحب الفصول (قده) عرفت انه لا يريد تصحيح الحمل فى المتغايرات بالوجود بلحاظ التركيب و اعتباره بينهما فى جانب الموضوع حين الحمل ابدا بل كلامه صدرا وذيلا كالصريح بل صريح فى ان لفظ الموضوع بحسب المفاد والمعنى الموضوع له دال اما على مركب اتحادى احد جزئيه لا بشرط يكون مفاد لفظ المحمول بحسب الوضع كما فى : الناطق جسم : او على مركب اعتبارى احد اجزائه لا بشرط يكون مفاد لفظ المحمول بحسب الوضع كما فى : الدار غرفة :او : السوق جدران : ونحوهما من الوجودات المتغايرة التى اعتبر بينها الاتحاد والتركيب و وضع لها لفظ خاص كما انه وضعت لاجزاء هذا المركب الاعتبارى اسماء خاصة لكن لا بلحاظ انحيازها عن المركب بل كل منها اعتبر جزءاً لا بشرط ووضع له لفظ خاص كالغرفة لجزء الدار والجدار لجزء السوق ولا يرتاب احد من اهل العرف والادب فى صحة حمل اسماء هذه الاجزاء على اسم موضوع للمركب وان ملاك هذا الحمل اعتبار التركيب بينهما خارجا حين الوضع لا حين الحمل فما استشكل به هذا المحقق على كلام صاحب الفصول (قدهما) غير وارد عليه من راس بل هو غير مرتبط بما افاده كما حررناه كيف وهو (قده) صرح فى كلامه بان الملاك هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول فى كل عقد حمل بحسب وعاء الحمل من الذهن او الخارج فالاتحاد بين اجزاء المعنى الذى وضع له لفظ الموضوع ان كان بحسب وعاء الاعتبار الخارجى كما فى مثال الدار كان الحمل بلحاظه وان كان بحسب وعاء الخارج كما فى المركبات الاتحادية كان الحمل بلحاظه وان كان بحسب وعاء الاعتبار الذهنى كما فى مفهوم المشتقات كان الحمل بلحاظه ولو لم يكن بين الشيئين اتحاد بحسب شيئى من هذه الاوعية كما بين مفاد لفظ زيد مع لفظ العلم او الحركة و نحوهما لما صح الحمل اصلا ولو اعتبر فيه الف اعتبار (والعجب ان هذا المحقق (تمسك) بهذه الفقرة من كلام صاحب الفصول (قدهما)لدفع

ايراد صاحب الكفاية (قده) عليه باستلزام لحاظ التركيب على النحو المتقدم تغاير المحمول مع الموضوع بالجزئية والكلية وعدم صحة الحمل حينئذ فقال بان مراده ليس حمل الجزء بما هو جزء على الكل ولذا لم يقل على المجموع بل مراده حمله عليه بما هما متحدان فى ظرف الحمل ولذا قال بالقياس الى المجموع بل بهذا اللحاظ يصح حمل كل جزء على الاخر بما هما متحدان فى الكل وبالجملة فكل فردين من نوع أو جزئين من كل متحدان فى الجامع أى النوع والكل ولذا يقال زيد وعمرو واحد أى فى الانسانية (ومع ذلك) استشكل عليه بما عرفت بل لخصه فى ذيل دفع الايراد المزبور بتلك الفقرة بأن : الاتحاد بلحاظ وعاء والحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد : فهو بدفع ايراد صاحب الكفاية عنه اجاب عن ايراد نفسه واثبت بان كلام صاحب الفصول (قده) صريح فى خلاف هذا الذى لخصه فى ذيله فتأمل فيما ذكرناه وخذه واغتنم ثم ان هذا المحقق (قده) فى مقام دفع نقض صاحب الكفاية على كلام صاحب الفصول بعدم لحاظ التركيب فى التحديدات وسائر القضايا ذكر فى وجه الفرق بين حمل الحد على المحدود مع سائر القضايا ما ينطبق على ما ذكرناه فى مفهوم المشتق فراجع وتأمل .

(الامر الرابع) فى ان المغايرة مفهوما بين المجرى والمجرى عليه كافية فى صحة الحمل ولا ينبغى الارتياب فى ان التغاير المفهومى بين الموضوع والمحمول بعد اتحادهما وجودا فى الخارج يكفى لصحة الحمل ولذا يكون حمل صفاته تعالى عليه حقيقيا بناءاً على ما هو الحق من عينية الصفات مع الذات ضرورة وجود هذا النحو من التغاير بين الصفات والذات بلا حاجة الى ما فى الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز فيها كما نبه على ذلك صاحب الكفاية (قده) نعم كلامه يشعر بدعوى الاتفاق على اعتبار التغاير المفهومى بين طرفى الحمل فى الشايع كما صرح بذلك فى التنبيه الخامس وفى بعض فوائده مع

انك عرفت سابقا كفاية المغايرة من جهة والاتحاد من اخرى فى صحة الحمل مطلقا بل قد عرفت ان السيد الداماد (قده) التزم بصحة حمل الشيئى على نفسه ايضا مثل زيد زيد وان التغاير المصحح للحمل انما هو بحسب الادراك بمعنى ان الغرض من مثل هذا الحمل بيان ان ما ادركته اولا عين ما تدركه ثانياً وان اعترض الحكيم المدرس الاغا على الزنوزى (قده) على كون هذا الوجه مصححا لحمل الشيئى على نفسه واختار له وجها آخر لكن مراد السيد (قده) ان كان هو الفرق بتعدد واقع الادراك لا الادراك الملحوظ فى عقد الحمل فلا يرد الاعتراض على كلامه فلقد اجاد بعض المحققين (قده) فيما اجاب به عن تفصيل صاحب الكفاية (قده) فى بعض فوائده فى حمل الموجود على الوجود بين كون الوجود بمعناه المصدرى فلا يصح الحمل لانه من المفاهيم فلا تغاير مفهوما بين الطرفين وبين كونه بمعنى الوجود الخارجى بناءاً على اصالة الوجود فيصح الحمل لتحقق التغاير المفهومى وحاصل جوابه عن ذلك ان ملاك صحة الحمل أبداً هو الاتحاد من جهة والتغاير من أخرى وهذا الملاك غير موجود لدى ارادة المعنى المصدرى من الوجود فى المثال بان يكون الموضوع هو الوجود المفهومى اذ لا سبيل الى جعله من الحمل الاولى لانتفاء شرطه الذى هو اتحاد الموضوع والمحمول بالماهو ضرورة تغاير مفهوم الوجود مع مفهوم الموجود ولا الى جعله من الحمل الشايع لانتفاء شرطه الذى هو اتحادهما فى الوجود الخارجى ضرورة انتفاء الوجود الخارجى حسب الفرض فعدم صحة الحمل فى مثله غير مستند الى انتفاء التغاير بين المبدء والموضوع كما ان ذاك الملاك موجود لدى ارادة الوجود العينى لان لفظ الموضوع اريد به المفهوم الذى هو مرآة للوجود الخارجى لا الوجود العينى المتحقق فى الخارج اذ لا يمكن جعله فى قالب اللفظ كى ينعقد منه الحمل فلو اريد من الموضوع هذا النحو من الوجود ما انعقدت قضية اصلا وعليه فصحة الحمل فى مثله

ليست لاجل تحقق التغاير بينهما ضرورة انتفاء جميع انحاء التغاير بين المبدء والموضوع فى الوجود الموجود ولذا اجعلناه سابقا مثالا لاتحاد المبدء والموضوع مفهوما ومصداقا وانما صحة الحمل لكونه من الشايع الصناعى الذى شرطه اتحادهما مصداقا فى الخارج بعد تغاير الموضوع مع نفس المحمول مفهوما ٠

كما ان ظاهر كلام صاحب الكفاية (قده) اعتبار المغايرة بين المبدء والذات مفهوما لا بين المحمول والذات ولذا اعترض عليه بعض المحققين (قده) بان التغاير المفهومى المعتبر فى الحمل الشايع انما هو بين نفس المحمول مع الموضوع لا بين مبدئه مع الموضوع لانهما سواء اتحدا مفهوما او مصداقا كما فى الوجود موجود و نحوه من موارد حمل المشتق المأخوذ من مبدئه على نفسه أم اتحدا مصداقاً لا مفهوما كما فى الاربعة زوج و نحوه من المحمولات بالصميمة أم تغايرا مفهوما ومصداقا كما فى زيد ضارب و نحوه من المحمولات بالضميمة لا دخل لشيئى من ذلك فى صحة الحمل أوعدمها وإنما مناط صحته فى الجميع تغاير نفس المحمول مع الموضوع مفهوما واتحادهما وجودا وهذا المناط متحقق فى صفات الجلال والكمال فيصح حملها على الذات المقدسة على نحو الحقيقة ضرورة تغايرها مع الذات مفهوما واتحادهما وجودا او مصداقا كما هو التحقيق وعليه اهل الحق من عينية الصفات مع ذاته تعالى (أقول) ولقد أجاد (قده) فى تحقيق المغايرة المعتبرة فى الحمل و ان اعتبارها انما هو بين نفس المحمول والموضوع لا بين مبدئه مع الموضوع لكن نزاعه مع صاحب الكفاية (قدهما) فى ان المغايرة انما هى بالنسبة الى نفس المحمول لا مبدئه لفظى لان مراد صاحب الكفاية (قده) من المبدء هو المبدء لا بشرط غير الابى عن الحمل الذى فسر به مفهوم المشتق قبال نفس المبدء الذى هو بشرط لا الآبى عن الحمل كما يستفاد من كلامه عند بيان الفرق

بين المشتق و مبدئه واستظهار ذلك من كلام اهل المعقول بداهة ان مراده من المبدء فى المقام لوكان هوالمبدء بشرط لاالذى فى قبال المشتق لم تكن المغايرة المفهومية مجدية للحمل لاباء هذا المبدء بالطبع عن الحمل كما صرح به سابقًا عند الفرق بينه مع المشتق فصاحب الكفاية ايضا انما يعتبر المغايرة بين نفس المحمول والموضوع غاية الامر يعبّر عن المحمول المشتق بالمبدء اى اللابشرط الذى لا يأبى عن الحمل نعم لوكان له نزاع مع صاحب الكفاية (قدهما) فليكن فى المبنى الذى اختاره فى الفرق بين المشتق و مبدئه كما نبهنا عليه من ان مجرد اعتبار اللابشرط والبشرط لا لايوجب التغاير السنخى بين مفهومى المبدء والمشتق حتى يصير بذلك غيرآب عن الحمل بل مالم يصرتوأما مع الذات بحيث يحصل من ذلك مركب اتحادى على النحو الذى قدمناه لا يخرج عن كونه بشرط لا وعن ابائه الذاتى عن الحمل فراجع وتدبر .

(الامر الخامس) فى اعتبار قيام المبدء بالذات فى صدق المشتق عليها على نحوالحقيقة ولا ينبغى الارتياب فى اعتبار ذلك غاية الامر اختلاف انحاء القيام اى الاتحاد بينهما كما نبه عليه صاحب الكفاية و تلميذه بعض المحققين (قدهما) اماحسب اختلاف المواد من قيام انطباعى كما فى قيام العلم بالعالم او صدورى كما فى قيام فعل نحوى كالضرب بفاعله و قد يعبر عن هذا النحو بالقيام الانضمامى اوقيام اتحادى فى الوجود كقيام الجنس بالفصل او اتحادى فى الحصة كما فى زيد انسان و اماحسب اختلاف الهيئات من قيام وقوعى كقيام الفعل بالمفعول او ظرفى كقيام الفعل بالمفعول فيه او انتزاعى كقيام الخارج المحمول بالصميمة كالزوجية للاربعة فى قولك: الاربعة زوج ؛ومن هذاالقبيل قيام صفات الجلال والكمال بذاته تعالى بناءًا على العينية حيث تنتزع عن صميم ذاته المقدسة و تحمل عليها من غيرأن يكون لهذه المفاهيم

المتغايرة المتعددة فى الخارج مطابق عدا الذات المقدسة (ويظهر) من بعض الاساطين (ره) فى توجيه الصفات كون تعددها بلحاظ البشرط لا واللابشرط (ولكن) لا يخفى انه (ره) قد فسر اللابشرط والبشرط لاعند بيان الفرق بين المبدء والمشتق بان يكون هناك مبدء مستقل عن الذات فيلاحظ تارة لا بشرط عن حمله عليها واخرى بشرط لاعنه فتفسيرهما فى المقام بلحاظ التصورات المنكشفة لدى النفس تارة بشرط لاعن نفس الانكشاف واخرى لا بشرط عنه يستلزم رفع اليد عن التفسير السابق مضافا الى ان العلم (الذى هو عبارة عن نفس الانكشاف كما صرح به مقرره) اذا لوحظ بشرط لاعن الانكشاف و مع قطع النظر عنه ليس شيئا كى يكون صفة اخرى مسمى بالاستيلاء والى ان الملحوظ بشرط لا حسب الفرض صفة اخرى بنفسها فلابد ان يكون قابلا للحمل مع ان المبدء بشرط لا غير قابل للحمل اتفاقا هذا كله مع انك عرفت ان مجرد اللحاظ والاعتبار لا يوجب التغاير المفهومى حتى يتعدد به الصفات فماذكره فى توجيه الصفات لا يجدى لرفع الاشكال شيئا .

ولتحقيق المقام على نحو الاختصار المناسب للمقام نقول مستعيناً بالله تعالى ان الاشكال فى الصفات (ان كان) من جهة هيئة الاشتقاق واقتضاء الوضع الهيئى للدلالة على الذات فقد عرفت سابقا ان الذات لها اطلاقات فمنها الاطلاق على مفهوم عام عرضى مشير الى نفس الذات الخاصة الخارجية بما هى عليها من الشدة والضعف فى الوجود واخذ هذا القسم فى مفهوم المشتق لا ينافى العينية مع الصفات لان المفهوم عليهذا مشير الى ذات واحدة بالوحدة الحقة الحقيقية كما اشرنا اليه فى الكلام (وان كان) من جهة اعتبار المغايرة بين المبدء والموضوع فمن المعلوم انه انما يكون فى عقد القضية (المتاخر عن نفس مفهوم المشتق والمعنى الافرادى) فلا ينافى العينية ايضا لان اعتبار المغايرة فى عالم العقد ولو بالاعتبار لا يرتبط بعالم

المفهوم والمعنى الافرادى مضافا الى ان المغايرة انما تعتبر بين مفهوم المحمول مع الموضوع لا المبدء معه فالعينية لا تنافى وجود المغايرة المصححة للحمل ضرورة تغاير الصفات مع الذات مفهوما والغرض من الحمل فى مثله بيان الاتحاد والعينية فتكفى المغايرة ولو بمجرد الاعتبار المطابق للواقع كالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود كما يكفى التلبس والمعية فى صحة الحمل وستعرف تحققه فى تلك الصفات وهذا النحو من الحمل بعد اعتقاد العرف بالعينية لا خفاء فيه عنده بحسب الارتكاز كما لا خفاء عنده فى مثله من موارد عينية المبدء مع الموضوع كالوجود موجود غاية الامر لعدم التفاته الى اعتقاد العينية فيه تعالى لا بد من كشف مرتكزه بالتنبيه على العينية و تقديرها فى الحمل وهذا الربط له بخفاء أصل الصدق والتطبيق عنده مع فرض العينية فليس فى هذا الحمل خفاء فى التلبس لدى العرف كما عليه صاحب الكفاية (قده) لان التلبس وما يساوقه عبارة عن المعية و معية الذات للذات بالذات انما هى بالاولية والاولوية كما لا خفاء فى التلبس لدى العرف فى الوجود موجود والبياض ابيض ونحوهما كما انه ليس فى هذا الحمل خفاء فى القيام لدى العرف كما عليه بعض المحققين (قده) لما عرفت من المعية بالاولية والاولوية وعدم خفاء القيام فى غيره من موارد العينية كما انه ليس هذا الحمل من قبيل التشكيك فى مراتب الصدق الخارج بعضها عن فهم العرف كما عليه بعض الاساطين (ره) لما عرفت.

بقى هنا شيئى وهو كيفية عينية الصفات مع الذات و معنى نفى الصفات عن الذات فنقول ان مفاهيم الصفات منتزعة عن حظوظ الوجود لانه الاصل دون الماهية و لازم تعدد الصفات وان كان هو التكثر والاشارة الى انتهاء الحظ الى امر عدمى هو الحد وذلك يستلزم كون الصفات بما هى متكثرات ثابتة للذات وذلك يستلزم الاشارة الى المحدود الا ان ذلك كله فى غير الوجود

البحت البسيط اعنى صرف الوجود الذى هو علم كله قدرة كله كمال كله واما ت فيه فحيث ليس فيه شيئى من الحيثيات العدمية والحدود فتلك اللوازم والتكثرا منتفية لا محالة وانما الصفات الكمالية والجلالية والجمالية تشير الى نفس الوجود البحت البسيط بلا استلزامها انتهاء الحظ الى امر عدمى وحد موجب للتكثر بل هو بوحدته الحقة الحقيقية مطابق جميع تلك الصفات والمراد من نفى الصفات عنه تعالى هو انتفاء تلك اللوازم وأن الصفات مشيرة الى نفس الوجود البحت بلا استلزامها الانتهاء الى العدم والمحدودية فمراد من فسره بنفى المفاهيم ماذكرنا كما انه المراد من نفى الحقايق على وجه المباينة بل وكذا مراد من أثبت الآثار دون نفس الصفات اذ الأثر غير منفك عن المؤثر وهذا الأمر بديهى لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن عالم فغرض هذا القائل هو الفرار عن تكثرات الصفات الموجبة للتحديد واثبات وجود بحت بسيط يكون بوحدتها الحقة الحقيقية مؤثرا فى تلك الاثار ومعلوم أن هذا لا يوجب التعطيل ولا يستلزم الالحاد والإ فلو قصرنا النظر الى ظاهر التعبير وايهامه خلاف مراده لكان هذا الايهام موجودا فى تعبير بعض المحققين الذى استشكل على مثبتة الاثار لان ما اختاره من ان السالك فى مقام الشهود انما يشاهد الذات المجرد دون الصفات بظاهره يوهم الالحاد والتعطيل اى خلو الذات عن الصفات وعدم عينيتها معها والا فالذات اذ كانت عين الصفات للذات وبالذات فمشاهدة الذات هى بعينها مشاهدة الصفات ولا يعقل انفكاكها عنها الا ان المراد واضح و هو نفى حدودها و تكثراتها لا نفى حقايقها فكذا مراد مثبت الاثار بل كل من تصدى لتصحيح الصفات حتى القائل بالنقل والتجوز كصاحب الفصول (قده) اذ الظاهر ان مراده النقل والتجوز بحسب الوضع الهيئى لا من جهة نفى المادة و حقيقة الصفة ولو كان نظره الى ذلك كما يؤيده انه ممن يعتبر المغايرة بين المبدء والذات فى صدق المشتق فانما هو لما ذكرنا من الفرار عن الحدود

التكثرات (وبالجملة) فالانصاف ان ظواهر عبائر القوم غيرمرادة لهم جزما بل الجميع بصدد اثبات الوحدة الحقة الحقيقية والفرار عن لزوم التكثروالحد فيه تعالى من اتصافه بتلك الصفات غاية الامر ان عباراتنا شتى وحسنك واحد : وكل الى ذاك الجمال يشير : .

(الامر السادس) فى انه هل يشترط فى صدق المشتق على الذات على نحوالحقيقة التلبس بالمبدء حقيقة بلاواسطة فى العروض بان يكون الوصف على من هوله وبعبارة اخرى بحال نفس الموصوف من دون تجوز فى الكلمة ولا فى الاسناد كما فى زيد ضارب والماء جار : ام لا بل يعتبر كون الصدق على نحوالحقيقة ولومع الواسطة فى العروض بان يكون الوصف على غيرمن هو له وبعبارة اخرى بحال متعلق الموصوف فلاينافى التجوز فى الاسناد مع عدم التجوز فى الكلمة كما فى الجسم سريع او الميزاب جار ونحوهما فنقول اختار صاحب الكفاية (قده) الثانى وان المشتق فى المثالين استعمل فى معناه الحقيقى فلاتجوز فى الكلمة غاية الامر ان التجوز فى الاسناد الجملى و كون الوصف على غيرمن هوله فحمل سريع وجار بمعناهما الحقيقى على الجسم و الميزاب واسنادهما مع كون المتصف بهما واقعا هو الحركة والمطر انما هوبنحو من العناية امانفس مفهوم المشتق بما هومع قطع النظر عن الاسناد الجملى فلاتجوز فيه اصلا فلاوجه لدعوى التجوز فيه كما صدرت عن صاحب الفصول (قده) (واختار) بعض الاساطين (ره) فى المقام التفصيل بدوا بين القول بالبساطة غيرالقابلة للانحلال فى ناحية مفهوم المشتق كما هومختاره حيث جعل الفرق بينه مع المبدء باللابشرط والبشرط لا فلاتجوز فى الكلمة بل فى الاسناد ضرورة ان المعنى الافرادى عليهذا غيرمشتمل على النسبة كى يتطرق اليه التجوز وبين القول بالبساطة القابلة للانحلال كما هومذهب مشهور الاصوليين من اخذ نسبة ناقصة اى التقييدية فى مفهوم المشتق فالتجوز فى

الكلمة يتبع التجوز فى الاسناد وجودًا وعدمًا لان النسبة الناقصة التقييدية عليهذا ظل النسبة التامة الخبرية وفى طولها وبعبارة اخرى محلولها فلا محالة تتبعها فى الحقيقية والمجازية الا انه رجع عن ذلك اخيرا واختار ما عرفت من صاحب الكفاية (قده) من عدم منافاه التجوز فى الاسناد الجملى مع عدم التجوز فى نفس الكلمة مطلقا بداهة عدم فعلية نسبة فى الكلمة كى تتصف بالمجازية حتى على القول بتحليل المفهوم الى نسبة خبرية فان المعنى التحليلى غير المعنى الفعلى •

ولكن ذكر بعض الاعاظم (ره) لمورد النزاع وجوها بل اقوا لا ثلاثة منها ان يكون المجاز فى الكلمة كما التزم به صاحب الفصول (قده) ومنها ان يكون المجاز فى الاسناد الجملى كما التزم به صاحب الكفاية و تبعه بعض الاساطين (قدهما) بل لعله المشهور بين الاصوليين و منها ان لا يكون تجوز فى شيئى منهما بل التجوز انما هو فى امر عقلى كما هو مذهب السكاكى بمعنى توسعة دائرة الموضوع ادعاءًا و جعل ما هو خارج عنه حقيقة و بحسب نفس الامر فردا منه ادعاءً وبحسب السوعاء العقلانى ثم اسناد المشتق بماله من المعنى اليه بنحو الحقيقة فلا تجوز فى شيئى من حاشيتى القضية ولا فى نفس الاسناد بل فى ناحية توسعة افراد الموضوع ورؤية غير الفرد منه فرد اله ثم اختار الاخير بدعوى انه ارقها (اقول) هذا الذى اختاره بعض الاعاظم (ره) هو الحق الذى يساعده البرهان والوجدان (اما الاول) فلان المبالغة التى هى غرض الحمل فى نظائر المثالين المتقدمين لا تكاد تحصل مع عدم بقاء الموضوع كالجسم والميزاب تحت حقيقته الاولية و على ما هو عليه من الماهو ولا مع التجوز فى الاسناد الجملى ولا فى المعنى الافرادى وانما تحصل بابقاء اطراف القضية من الحاشيتين على حالها من الحقيقية ومع ذلك اسناد المحمول الى ذلك الموضوع بنحو الحقيقة بالتوسعة فى افراد الموصوف الحقيقى ورؤية الميزاب ايضا مما يمكن تلبسه

بالجريان حقيقة (واما الثانى) فلان العرف لا يرى تلك الاسنادات مجازية فى شيئ بل يراها من الاسنادات الحقيقية المتعارفة (وبما ذكرنا) ظهر ان القول الاخير الذى هو مذهب السكاكى فى الاستعارة بالكناية يكون اقرب بالاعتبار والبرهان مضافا الى انه ارق هذا تمام الكلام فى مبحث المشتق الذى هو آخر المبادى اللغوية التى اردنا ايرادها فى المقدمة ٠

المقصد الاول : فى الأوامر ولا يخفى ان وزن (فعل) بفتح الفاء وسكون العين لم يجمع على فواعل بل على فعول وعليه فالامر بمعنى الطلب لا بد ان يجمع على امور لكن قيل ان جمعه على اوامر انما هو بملاحظة الكلمة الآمرة اى الصادرة من الامر اذ الفاعلة تجمع على فواعل وقيل ان الأوامر جمع الجمع والامر فى ذلك سهل وفى هذا المقصد فصول (الاول) فى جهات متعلقة بمادة الامر وهى عديدة (الجهة الاولى) فى معان متعددة ذكرت للفظ الامر فمنها الطلب كما فى قولك : آمره بكذا : ومنها الشاٴن كما فى قولك : شغله امر كذا : ومنها الفعل كما فى قوله تعالى : وما امر فرعون برشيد : ومنها الفعل العجيب كما فى قوله تعالى : فلما جاء امرنا : ومنها الشيئ كما فى قولك : راٴيت اليوم امرا عجيًبا : ومنها الحادثة كما فى قولك : وقع اليوم امر كذا : ومنها الغرض كما فى قولك : جاٴ زيد لامر كذا : ومنها الطريق كما فى قولك : امر فلان كذا : ولا ريب فى امكان ارجاع المعانى المتعدده الى معنى واحد جامع قريبا كان ام بعيدا مطلقا فى اى باب من الابواب كما لا ريب فى ان الاجمال فى موارد استعمال لفظ واحد فى خصوصيات متباينة يكون (تارة) فى ناحية المنسبق بان يتبادر عند سماع اللفظ مجرداً عن القرينة مفهوم فارد مبهم قابل للانطباق مع جميع تلك الخصوصيات المتباينة والمصاديق المختلفة وهذا النحو من الاجمال آية كون اللفظ مشتركا معنويا موضوعا لذاك المعنى الجامع (واخرى) فى ناحية الانسباق بان يتبادل المنسبق الى الذهن عند سماع اللفظ كذلك فلا يستقر

الذهن على مفهوم بل ينتقل من مفهوم الى آخر و يتردد بين مفاهيم بالماهو كمافى سماع لفظ عين مثلا غيرمقترنة بقرينة وهذا النحو من الاجمال آية كون اللفظ مشتركا لفظيا موضوعا لكل واحدة من تلك الخصوصيات المتباينة والمفاهيم المتعددة بنحوالاستقلال اذ الانسباق مقتضى الوضع كما قدمنا فى بابه فتصادم الاقتضائات فى عالم الانفهام يوجب الاجمال والافلااجمال فى شيئى من تلك المفاهيم بما هى بخلاف الاول فنفس المفهوم فيه مجمل من حيث مطابقه وما هومصداقه فى نظرالمتكلم فلاتعدد فى ناحية الاقتضاء كى يوجب تصادمها اجمال الانسباق والانفهام وان شئت قلت الاجمال تارة فى المنفهم واخرى فى الانفهام والاول يكشف عن وحدة المفهوم لوحدة الاقتضاء والثانى يكشف عن تعدده لتعدد الاقتضاء ولا ريب ايضا ان مجرد انسباق المعنى عن موارد الاستعمالات لا يثبت الوضع مالم يستند الى نفس اللفظ و بعبارة اخرى التبادر الجملى والظهور المستند الى مجموع الكلام لا يثبت وضع اللفظ للمتبادر وانما المثبت لذلك هوالتبادر الحاقى والظهورالمستند الى مفردات الكلام وحاق ذاك اللفظ .

اذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان مجرد امكان ارجاع المعانى المذكورة للفظ الامر الى واحد لا يثبت اشتراكه المعنوى ووضعه للجامع بينها مالم يثبت لنا من التبادر و نحوه كون الاجمال فى ناحية المنسبق دون الانسباق وبعبارة اخرى فى ناحية تطبيقات معنى واحد لا فى مفاهيم لفظ فارد و كلام صاحب الكفاية (قده) حيث لم يشتمل على غيرامكان الارجاع الى الجامع من دون اقامة برهان صالح لاثباته فهولا يجدى فى المقام شيئا كما أن مجرد تبادل خصوصيات متباينة فى الذهن عند سماع لفظ الامر و تردد الذهن بينها لا يثبت اشتراكه اللفظى ووضعه لكل منها عليحدة مالم يثبت لنا من التبادر و نحوه كون الاجمال فى ناحية الانسباق دون المنسبق و بعبارة

اخرى فى ناحية اقتضائـات متعددة للفظ واحد بحسب الانفهام لا فى تطبيقات معنى فارد بحسب الخارج و كلام من عبر بالتردد كصاحبى الحاشية والفصول (قدهما) حيث لم يشتمل على غير دعوى التردد من دون اقامة برهان صالـح لاثبات كونه بذاك النحو فهو ايضا لا يجدى فى المقام شيئا (وبالجملة) فارجاع المعانى المذكورة الى مفهوم عام عرضى نظير مفهوم الشيئى لكن لا بــذاك العموم حيث يشمل الذات والصفات اى الجوهر والعرض بخلاف المتصـور فى المقام فيختص بالثانى وان كان ممكنا كامكان دعوى تصادم الاقتضـائات فى عالم الانفهام الا ان ذاك الجامع حيث لا يعم جميع موارد الاستعمالات لما عرفت وفى مورده تكون معارضة العقل والوهم فى تشخيص ان الاجمال فــى ناحية المنسبق او الانسباق فلاسبيل الى استظهار احد نحوى الوضع للفـظ الامر و بطريق أولى لا يمكن اثبات الوضع بالنسبة الى بعض موارد الاستعمالات والتجوز بالنسبة الى بعضها الاخر اذ الجميع مستند الى القرائن فكـــل مــن الدعاوى الثلاثة فى المقام عرية عن الشاهد لعدم تبادر حاقى بالنسبة الــى شيئى من تلك الموارد وفقدان دليل آخر مثبت لشيئى من تلك الدعاوى (وتوهم) ان جمع الامر بمعنى الطلب على أوامر و بمعنى الشيئى او غيره على أُمور قرينة على الاشتراك اللفظى وتعدد الموضوع له وحقيقة المعنى (مدفوع) بانــه ليس فى ذلك اشعار فضلا عن القرينية والدلالة اذ بعد الاتفاق على ان هـذا الجمع يكون على خلاف القياس كما اشرنا اليه فى صدر المبحث اختلف فى وجهه فقيل انه بملاحظة الكلمة الآمرة اى الصادرة عن الآمر لان فاعلة تجمع علـــى فواعل وقيل انه جمع الجمع وقيل ان الأمر ابدا بأى معنى اريد منه يجمع على امور لا غير وحاصله انكار ذلك الجمع رأسًا ومع كون الجمع على خلاف القيـــاس ووجود هذا الاختلاف كيف يمكن كشف تعدد حقيقة المعنى منه (نعم) لا سبيل الى انكار ان الطلب الصادر من العالى معنى حقيقى للفظ الامر فكونــــه

حقيقة فيه متيقن ككونه حقيقة فى غيره ايضا اجمالا واما انه باى نحوى الوضع كانحائه الثلاثة بالنسبة الى سائر موارد استعمالاته فهو غير معلوم لنا الى الان ولا ربط له بشأن الاصولى لان المتبع هو الظهور اينما حصل ومن اى سبب حصل وذلك فى لفظ الامر حاصل بالنسبة الى الطلب من دون قرينة وبالنسبة الى غير الطلب من موارد الاستعمال مع القرينة •

(ومما ذكرنا) ظهر ما فى كلام بعض الاساطين (ره) حيث ادعى اولا امكان ارجاع معانى الامر غير الطلب الى جامع هو الواقعة التى لها اهمية ثم ادعى اخيرا امكان ارجاع الجميع حتى الطلب الى ذلك اذ الطلب ايضا مما له اهمية وادعى أن اشكال تصوير الجامع لا ينافى وجوده (وجه الظهور) ان امكان الارجاع والاثبات كما عرفت اعم من الرجوع والثبوت الذى هو المجدى فى المقام مضافا الى ان الامر ينقسم الى ذى اهمية وغيره فيقال هذا الامر ليس بمهم وبديهى ان استعماله فى هذا الكلام يكون على حد سائر استعمالاته فتعيين الجامع فيما ذكره فاسد على فرض تسليمه وقد عرفت انه ليس فى البين تبادر حاقى فعلى فرض تسليم الارجاع وتعيين الجامع فيما ذكر لا دليل على وضع اللفظ له وبالجملة فما ذكره لا يزيد عن دعوى بلا دليل فهو مصادرة بلا برهان (وظهر ايضا) ما فى كلام بعض الاعاظم (ره) حيث ادعى امكان ارجاعها الى جامعين احدهما مبهم عام نظير الشيئى لكن لا بذاك العموم لانه يشمل الجوهر والعرض والجامع فى المقام يختص بالثانى وبهذا المعنى جامد يشمل الحادثة والغرض ونحوهما ويجمع على امور ثانيهما ما يساوق الطلب المبرز بواحد من المبرزات اى القول او الاشارة او الكتابة لا مجرد ارادة قلبية ولو بدون ابرازها بواحد منها ولا مجرد الابراز ولو بدون ارادة واقعية فى القلب وبهذا المعنى يجمع على اوامر (وجه الظهور) ما عرفت من ان امكان الارجاع اعم من الرجوع وان جمع امر على أوامر غير ثابت للاختلاف المزبور فلا

كاشف عن تعدد الحقيقة ولا مثبت لتعدد الوضع نعم قد افاد بعض المحققين (قده) ما يرجع حاصله الى ما ذكرنا فراجع وتاءمل ٠

(الجهه الثانية) فى انه هل يعتبر فى مفهوم (ام ر) العلو فالمفهوم متقوم به او الاستعلاء او احدهما او كلاهما ام لا يعتبر فيه شيئى منها فنقول فيه خلاف بين القوم بل على طبق كل من الاحتمالات الخمسة قول حسب الظاهر لكن الحق وفاقا لصاحب الكفاية هو الاول وذلك لما افاده (قده) فى وجه ذلك بتحرير منا من أنّ الظاهر اعتبار خصوص العلو فى مفهومه وكون قوام الأمرية به وكفاية نفس العلو بلا حاجة الى اظهاره المسمى اصطلاحا بالاستعلاء ضرورة ان الطلب من العالى المستخفض بجناحه يصدق عليه الأمر حقيقةً بلا اعمال عناية وان شئت قلت كما قاله بعض المحققين (قده) :أن الصادر فى مقام البعث والتحريك يتعنون بعناوين مختلفة حسب الاعتبارات فباعتبار سوق الماءمور نحو الماءمور به يسمى بعثًا وباعتبار تسبيبه حركة الماءمور يسمى تحريكا وباعتبار اثباته الماءمور به على الماءمور يسمى ايجابا وباعتبار جعله الماءمور به قرينا لازما للماءمور يسمى الزاما وباعتبار ايجاده كلفة الماءمور به على الماءمور يسمى تكليفا وباعتبار كشفه عن ارادة قلبية للآمر وانشائه حقيقةً او مجازًا يسمى طلبا وباعتبار صدوره عن العالى يسمى أمرًا فقوام الأمرية بالعلو كما يشهد به معناه حيث لا يطلق الاعلى الصادر من العالى ولذا لم يشترط الصدور من العالى احد من العلماء فى تحقق غير عنوان الآمرية من العناوين المذكورة الطارية حسب الاعتبارات فدخل العلو فى تحقق مفهوم الامر مما لا ريب فيه :(وتوهم) كفاية الاستعلاء ايضا فى تحقق مفهوم الامر وعدم تقومه بخصوص العلو اذ يصدق الامر على طلب السائل من العالى فى مقام توبيخه و يطلق عليه عند تقبيحه فيقال :لم تاءمر الامير: فان مصحح هذا الاطلاق ليس الا الاستعلاء السائل فيكشف عن كفاية احدهما فى تحقق ذاك

المفهوم (مدفوع) بان التوبيخ والتقبيح انما هماعلى اظهاره العلو واستعلائه قبال الامير لا ان الاستعلاء كاف لدى العرف فى تحقق مفهوم الامر على نحو الحقيقة ويكون التوبيخ لصدور الامر الحقيقى منهبالنسبةالى العالىفاطلاق الامر على طلبه ادعائى يصح سلب الامر الحقيقى عنه فتبين من هذا التحريران ذكر التوبيخ والتقبيح فى كلام صاحب الكفاية (قده) انما هولتعيين مصب اطلاق الامر ومورد صدقه على طلب السافل لالدخله فى ملاك الاشكال كى يردعليه ما استشكله بعض محققى تلامذته (قده) من انه مستغنى عنه اشكالا وجوابا بل قداخذهما المستشكللتعيين مصب الاطلاق و مورد الصدق فهذا منه (قده) كرعلى مافر كماتبين ان جواب صاحب الكفاية (قده) عن الاشكال انما هو بكون الاطلاق ادعائيا بنحومن العناية فهذا المحقق المستشكل لم ياءت فى تقريب الاشكال والجواب بشيئى جديد وراء ماافاده صاحب الكفاية (قده) و دعوى ان الاستعلاء حقيقى لاادعائى مدفوعة بان الاستعلاء ليس الااثبات السافل العلو لنفسه واعتناقه ادعاءا وهذا عين ادعاء العلو لنفسه وجعله عاليا بالعناية الذى صرح بهھذا المحقق (قده) وجعله وجها لعدم كون الصدق على نحو الحقيقة فهو (قده) انمااثبت ماانكره على صاحب الكفاية وانكرمنه ماافر به نفسه ففى هذه الدعوى ايضالم ياءت بشيئى جديدوراء ماافاده صاحب الكفاية ولعل الى ماذكرنا اشار بامره بالتدبر فتدبر .

وقد تبع صاحب الكفاية (قده) فى عدم اعتبار غيرالعلو فى حقيقة الامر بعض اعاظم تلامذته (قده) (لكنه اختار) كون الامر حقيقة فى الطلب المبرز من جهة ان الطلب الانشائى عنوان منتزععن الطلب الحقيقى والارادة الجدية فصيغه مستعملة فى معناها الحقيقى عندفقدان تلك الارادة وكون الطلب بداع آخر فمفهوم مادة الامر هوالطريقية لابراز الطلب الواقعى سواء وقعت فىضمن الاخبار ام فى صيغ الانشاء نعم فى الصيغ المركبة من (ام ر) يشكل الامراذ مفاد

الصيغة هو التحقق و الثبوت و مفاد المادة هو الابراز و الطريقية فماهو فى طريق الاثبات وقع فى طريق الثبوت فلابد من تجريد مفهوم المادة عن قيد الابراز و الطريقية للاثبات (وفيه) ماسيأتى فى شرح حقيقة الانشاء وتوضيح مفاد الصيغة من أن الانشاء عبارة عن تصدى النفس و حملتها فهو فعل من انعالها و حيث أنه فعل جانحى يحتاج فى اطلاع الغير عليه الى فعل جارحى (من القول او الكتابة او الاشارة) يكون آلة لابرازه كاحتياج كل فعل آلى الى الآلة بخلاف الاخبار فهو بنفسه فعل جارحى لا يحتاج الى مبرز فالابراز خارج عن حقيقة الانشاء و مفهوم الامر فلا حاجة الى التجريد عند فقدان الطلب الحقيقى و الارادة الجدية و تمام الكلام يأتى فى محله انشاء الله (كما تبعه) فى المدعى بعض الاساطين (ره) مع زيادة دعوى دخل الوجوب فى حقيقة الطلب فانه بعد ما اختار ان الامر حقيقة فى الطلب بنحو الاشتراك المعنوى قال لا ريب فى كون صيغ الامر من مصاديق الامر و محققات ذلك المفهوم و حيث ان الصيغة كما يأتى تدل على الوجوب بنحو يشبه الانصراف لا بنفس الانصراف المصطلح فالوجوب داخل فى نفس مفهوم الامر و حقيقته ايضا كما أن العلو من مقومات مفهومه فالطلب الصادر عن المولى بجهة المولوية و مع اعمالها أمر و بدونها ارشاد و هداية (وفيه) ان دلالة صيغة الامر على الوجوب بما يشبه الانصراف ـ سيأتى ما فيه و اما الملازمة بين دخل الوجوب فى مدلول الصيغة والمصداق و بين دخله فى نفس حقيقة الطلب و مفهوم الامر فممنوعة جدا نعم اعتبار العلو فى مفهومه قد عرفت انه الحق الذى لا محيص عنه ثم ان صدور الطلب بجهة المولوية و مع اعمالها الذى نقله سيد مشايخنا عن استاده السيد الفشاركى قدس الله انفسهما الزكية لابد أن يراد به ان المولى الذى يكون بالذات عاليا لا ينفك عنه العلو صدور الطلب منه على نحوين، احدهما بعلوه

الذاتى اى هذه الحيثية الاصلية المطابقه للواقع بحيث يكون العلو منشاء الطلب و سبب صحة صدوره عنه و هذا القسم يصدق عليه الامر حقيقة ثانيهما بتنزيل نفسه منزلة عقل المطلوب منه و ارشاده الى شيئ نيابة عن عقله لكونه غافلا اوغير مطلع على ذلك الشيئ بحيث ليس لعلوه الذاتى دخل فى ذاك الطلب و لذا يصح الارشاد عن الادنى بالنسبة الى الاعلى و لا قبح فيه و هذا القسم لا يصدق عليه الامر الا بضرب من العناية و نحو من التشبيه فالمراد باعمال المولوية ليس هو الاستعلاء كما ربما يوهمه ظاهر بعض العبارات فتفطن و اغتنم .

(ثم ان بعض المحققين) (قده) اختار ان المسئلة لغوية صرفة فلا تنتج فائدة اصولية بدعوى ان مورد الحاجة هو الصادر من الشارع المفروغ عن علوه فالبحث عن الاعتبار وعدمه مستغنى عنه للاصولى نعم له البحث عن استحقاق العقاب على مخالفة او امرالشارع كما هو مورد المسئلة الآتية و توهم أن استحقاق العقاب يتفرع على مخالفة طلب العالى لا غير فالبحث عن اعتبار العلو هنا مقدمة للبحث عن استحقاق العقاب على المخالفة فى المسئلة الآتية مدفوع بأن علو الشارع الذى اوامره مورد لتلك المسئلة مفروغ عنه فهو غير محتاجة الى هذه المقدمة فالبحث مستغنى عنه للاصولى و لاجله اختار المحقق القمى (قده) أن الاستعلاء الذى هو الايجاب معتبر فى مفهوم الامر مفسرا للاستعلاء بتغليظ القول مع ان الاستعلاء ليس بهذا المعنى مضافا الى ما عرفت من عدم اعتباره فى تحقق مفهوم الامر (لكن لا يخفى) أن صريح كلام المحقق القمى (قدہ) فى القوانين يعطى أن من قال بدخل الوجوب فى مفهوم الامر لا بد له من القول

بدخل الاستعلاء الذی هو الالزام فی مفهومه اذ لا معنی لاظهار العلو فی الندب و هذا الکلام کما تری صریح فی الزام القائل بدخل الوجوب فی ـ مفهوم الامر علی اعتبار الاستعلاء ایضا فیه فلا ربط له بالاعتبار لدی نفس المحقق (قده) و لا بأن الاستعلاء هو الایجاب کما لیس فیه عین و لا اثر من تفسیر الاستعلاء بتغلیظ القول و لا من انتفاء الفائدة الاصولیة ثم قال المحقق القمی (قده) بعد ذلک (بعدة سطور) ان الطلب حیث ینقسم الی وجوبی و ندبی و ارشادی فلا بد من تمیز کل عن الاخر بتمیز الالفاظ الدالة علیها و هذا ایضا لیس فیه من التفسیر بالتغلیظ عین و لا اثر نعم یمکن خارجا کون التغلیظ من محققات اظهار العلو الذی هو ممیز الطلب الوجوبی عن الارشادی مثلا لکن لا ربط له بکلامه و اسناده الیه ٠

هذا کله بالنسبة الی کلام المحقق القمی (قده) و اما نفی الثمرة للمسئلة ففیه أنه یمکن جعل ثمرة البحث عن اعتبار العلو فی مفهوم الامر هو التمیز بین الاوامر المولویة مع الارشادیة و بعبارة اخری بین مفاد الامر الواقع فی کلام الشارع بما هو عال مع الواقع فی کلامه بما هو مرشد و مخبر عن امور خارجیة اذ علی الثانی یکون الشارع کأحد افراد العرف المطلع علی الواقعیات بلا جهة علو فیه بخلافه علی الاول فلو قلنا بعدم اعتبار العلو فی مفهوم الامر وانه یتحقق بدون العلو کان الامر فی کل واحد من الکلامین ظاهرا فی معناه الحقیقی من الالزام اومطلق الطلب الراجح علی اختلاف الاقوال فی ذلک بخلاف ما اذا قلنا باعتباره فی مفهومه وانه لا یتحقق بدون العلو فالامر فی الکلام المسوق للارشاد غیر ظاهر فی الالزام اوالرجحان فتدبر جیدا ٠

(الجهة الثالثة) فی تعیین ما یتبادر من لفظ الامر وانه الوجوب اوالندب او کلاهما علی نحو الاشتراک اللفظی اوالجامع بینهما أی مطلق الطلب والبعث لیکون مشترکا معنویا فنقول فیه خلاف بین الاصولیین (وقد نفی البعد) فی الکفایة

عن كونه حقيقة في الوجوب بمعنى انسباق خصوصه الى الذهن عند اطلاقه ثم ايده مضافا الى التبادر باستعمالات شرعية في الكتاب والسنة غايتها الكشف عن المراد الاستعمالي للشارع فيها الاعن دخله في المفهوم وبدليل آخر هو صحة احتجاج المولى على العبد عند مخالفته أمره وصحة مؤاخذته على المخالفة لدى العقلاء وعدّ المخالفة لديهم جرئة على المولى وتصرفا في سلطانه وهتكا لمقامه وشيء من هذه لا يصح لغير الالزام وترك الواجب فتكشف عن دخل الوجوب في مفهوم الامر ثم ذكروجوه الاستدلال للوضع للاعم بأجوبتها (لكن فيه) مضافا الى منع كون انسباق الوجوب من لفظ الامر حاقيا بل هو اطلاقي والى منع الملازمة بين دلالة صيغة الامر على الوجوب كما هو حاصل دليله الثاني وبين دخل الوجوب في مفهوم الامر فلا يتم شيء من دليليه على مدعاه (ما سيأتي) من أن الوجوب والندب وصفان انتزاعيان في طول تحقق الامر فلا يمكن دخلهما في مفهومه وتنوع الامر باعتبارهما الى نوعين وأن مفهوم الامر عبارة عن نفس البعث أي مطلق الطلب الصادر من العالي فهو بسيط غاية الامر انه اذا لم يرد من طرف المولى مؤمّن على تركه ولم يصل ترخيص فيه يستقل العقل بعدم جواز تركه وان مخالفته تصرف في سلطان المولى و جرئة عليه وهتك لمقامه فيستحق العقاب على تركه لو صادف الواقع ومن ضم هذا الحكم العقلاني الى الامر ينتزع عنوان الالزام والوجوب واذا ورد من طرفه مؤمّن على تركه ووصل ترخيص فيه يستقل العقل بجواز تركه و عدم كونه تصرفا في سلطان المولى وعدم استحقاق العقاب على مخالفته لو صادفت الواقع و من ذلك ينتزع عنوان الندب (و بالجملة) الوجوب والندب انما هما من حكم العقل في طول تحقق الامر بملاحظة ورود الترخيص في الترك وعدمه فلا دخل لهما في حقيقة الامر و مفهومه و تمام الكلام و اتقان البرهان على المرام موكول الى المباحث الآتية انشاء الله فانتظر ٠

(الجهـــة الرابعـــة) فى الطلب والارادة و بيان انهما متحدان او مختلفان (وقد اختار) صاحب الكفاية (قده) اتحادهما بدعوى ان مفهـــوم الأمر هو الطلب الانشائى الذى له وجود اعتبارى محفوظ فى وعائه لا الطلـــب الحقيقى الذى له وجود خارجى ثابت فى النفس بثبوت محله اى النفـس فى الخارج لكن استعماله فى الطلب الحقيقى حقيقى لا مجازى فهو حقيقة فـــى الاعم من الحقيقى والانشائى نعم يتبادر منه لدى الاطلاق خصوص الثانـــى تبادر الفرد الشايع من كل مطلق لدى اطلاق لفظه الشئ لا يوجب كونه مجازًا فى سائر الافراد اما الارادة فهى وان كانت مساوقة مع الطلب فى انها حقيقة فى الاعم من الحقيقية والانشائية لكن المتبادر من اطلاق لفظها خصوص الحقيقية فهما متعاكسان من هذه الجهة (وبذلك اراد الصلح) بين الاشاعرة القائلين بتعددهما وانهما صفتان متغايرتان فى النفس لا ترتبط احديهما بالاخرى وبين المعتزلة القائلين باتحادهما كما هو مقتضى الوجدان حيث لا نجد فى انفسنـــا صفة اخرى تسمى بالطلب وراء الصفة القائمة بالنفس التى تسمى بالارادة بـــل نجد انطباق الطلب الانشائى على الارادة الانشائية واتحادهما و انطبـــاق الطلب الحقيقى على الارادة الحقيقية واتحادهما (بدعوى) ان من قـــال من المعتزلة باتحادهما اراد اتحاد حقيقى كل منهما مع حقيقى الاخر وكذا الانشائى منه مع انشائى الاخر ومن قال باختلافهما اراد اختلاف حقيقى كل مع انشـــائى الاخر فكل من اللفظين يطلق على كل من الحقيقى منهما والانشائى (واستشكل على ذلك بعض الاساطين (ره) بانكار ترادف الطلب والارادة و دعـــوى تغايرهما مفهوما و مصداقا بدعوى انه وراء تصور الشيئ و تصور فائدتـــه و الشوق المؤكد نحوه هناك أمر رابع يتوسط بين تلك الامور الثلاثة وبين الحركة الفاعلية هو فعل نفسانى عبارة عن انشاء النفس وايجادها اما حركة عضلات نفس الموجد والمريد كما فى الفعل المباشرى واما حركة عضلات عبده كما فى الفعـــل

التسبيبى وذلك هو الطلب والاختيار زاعما انكار صاحب الكفاية (قده) لهذا الامر الرابع اوعدم اثباته له معترفا بوحدة الصفة النفسانية وهى ا لارادة و عدم صفة اخرى كامنة فى النفس مدعيا عدم اطلاق الطلب على تلك الصفة الكامنة المسماة بالارادة ولا اطلاق الارادة على ذاك الفعل الجانحى اى الانشاء المسمى بالطلب (وبالجملة) فالارادة من مقولة الكيف النفسانى و الطلب فعل نفسانى فهما متغايران مفهوما و مصداقا •

(لكن لا يخفى) انه كما ان (ماافاده) صاحب الكفاية (قده) لرفع النزاع من البين والصلح بين الطرفين من القائل بتغاير الطلب والارادة اى الاشاعرة لاثبات قدم كلامه تعالى والقائل باتحادهما اى المعتزلة (لا يكاد يجدى) لرفع النزاع و جعله لفظيا كذلك ما افاده هذا المستشكل لا يكاد يجدى لاثبات مذهب الاشاعرة من تغايرهما ولا لابطال مقال صاحب الكفاية بل هو فى الحقيقة لم يات بشيئى زائد على ماحققه صاحب الكفاية وانما اعترف بما افاده غاية الامر مضايقته معه فى جهة لفظية هى نحو اطلاق اللفظ و انكار كونه على نحو الحقيقة (توضيح ذلك) ان محل النزاع بين القوم ثبوت صفة نفسانية كامنة فى النفس وراء صفة الارادة تكون هى الطلب بعثا او زجرا والكلام النفسى فى المخلوق ومن شئون الذات المقدسة وصفاتها فى الخالق تعالى فالاشاعرة يثبتونها و بها يثبتون قدم القرآن و كلامه تعالى والمعتزلة ينكرونها و يقولون بحدوث القرآن و كلامه تعالى وانه من صفات الفعل وصاحب الكفاية (قده) وافق المعتزلة فى انكار صفة اخرى كامنة فى النفس وراء صفة الارادة بمقتضى الوجدان كى تسمى بالطلب و فى اثبات ان الطلب كما يطلق على فعل النفس وانشائها الذى هو ايجاده ها بل يطلق كثيرا ما ويراد منه خصوص هذا كذلك يطلق فى المحاورات على تلك الصفة الكامنة و كذا الارادة كما تطلق على تلك الصفة الكامنة بل تطلق كثيرا ما ويراد منها خصوص

هذه كذلك تطلق في المحاورات على فعل النفس وانشائها أي ايجادها لكنه (قده) اراد مع ذلك ارجاع انكار المعتزلة الى انكار خصوص صفة اخرى وراء صفة واحدة كامنة في النفس كي لا ينافي اثبات فعل للنفس هو انشائها او ايجادها أى الطلب بعثا او زجرا و ارجاع اثبات الاشاعره الى اثبات فعل للنفس وراء تلك الصفة الكامنة كي لا ينافي انكار صفة اخرى كامنة في النفس و يرجع نزاعها الى تسمية تلك الصفة بالطلب و تسمية هذا الفعل بالارادة و يرتفع النزاع من البين ويقع الصلح بين الطرفين بعد معلومية ان باب التسمية واسع ولا مشاحة في الاصطلاح وهذا الحمل كما ترى بالنسبة الى كل من الطرفين بلا شاهد بل التأمل في كلمات كل منهما يشهد بخلافه •

فصاحب الكفاية (قده) معترف بوجود فعل للنفس وراء الارادة التي هي صفة كامنة في النفس وهو انشاء النفس وايجادها اما حركة عضلات نفس الموجد والمريد كما في الفعل المباشرى اوحركة عضلات عبده كما في الفعل التسبيبي فالامر الرابع الذي زعم المستشكل انه اثبته وان صاحب الكفاية انكره ولا اقل من انه لم يثبته ماخوذ في الحقيقة من صريح كلام صاحب الكفاية كما ان المستشكل لم يثبت صفة اخرى كامنة في النفس وراء الارادة بل اعترف بعدمها فهو لم يثبت شيئا من مذهب الاشاعرة في تغاير الطلب والارادة ولم يخالف شيئا من مقال صاحب الكفاية في اثبات اتحادهما نعم هو انما ادعى عدم اطلاق الطلب على تلك الصفة الكامنة ولا اطلاق الارادة على ذلك الفعل الجانحى وانشاء النفس وايجادها وهاتان الدعويان بمكان من الفساد بمقتضى الاستعمالات المحاورية في العرف واللغة بل والاخبار الماثورة عن أهل البيت ضرورة ان الطلب كما يطلق على المحاولة لتحصيل الشيئ كذلك يطلق على الرغبة اليه التى هى صفة نفسانية منشاء لتلك المحاولة الخارجية لتحصيله اى الارادة ففي المنجد : طلب الشيئ حاول لتحصيله و طلبه

ايضا رغب اليه : وكذا الارادة كما تطلق على الصفة الكامنة التى هى فى المخلوق من كيفيات النفس وفى الخالق تعالى عين الذات المقدسة ويعبر عنها بالحتم ايضاً بالحتم ايضا كذلك تطلق على الفعل الذى ينشاء من تلك الصفة وهو فى المخلوق عبارة عن فعل النفس وايجادها وانشائها و فى الخالق تعالى عبارة عن فعل الذات ويعبر عنه بالعزم ايضا ففى الاخبار : لله تعالى ارادتان ارادة حتم وعزم : وفى غير واحد من الاخبار : ارادته ايجاده : واستعمال الطلب فى الرغبة النفسانية والشوق القلبى الذى هو الارادة كاستعمال الارادة فى فعل النفس وانشائها اى البعث والزجر فى العرفيات لا يكاد يحصى و انكاره مكابرة وانكار لبديهيات المحاورة (سواء كان) اطلاق الطلب على كل من المحاولة والرغبة واطلاق الارادة على كل من الصفة والفعل على نحو الحقيقة كى يترادف الطلب والارادة حيث يشمل مفهومهما كلا من الرغبة والفعل كما ليس ببعيد بل هو قريب قضاءً لوجود الاستعمال وعدم تبادر على خلاف الترادف ولو كان انسباق فهو من الاطلاق لكثرة استعمال الطلب فى خصوص الانشاء والارادة فى خصوص الرغبة والصفة لو لم نقل بتبادر ما يقتضى الترادف (ام كان) اطلاق الطلب على المحاولة حقيقياً وعلى الرغبة مجازيا بمناسبة كونها منشاء للمحاولة والطلب الخارجي وكان اطلاق الارادة على عكس ذلك اى حقيقيًّا فى الرغبة والصفة مجازيا فى الانشاء وفعل النفس بمناسبة انه ينشاء من تلك الصفة والارادة الواقعية (وبالجملة) لو أراد المستشكل اثبات تغاير الطلب والارادة على مذهب الاشاعرة بمعنى اثبات صفة اخرى كامنة فى النفس وراء صفة الارادة فهو كما ذكره صاحب الكفاية مخالف الوجدان والحق حينئذ مع مدعى اتحادهما وان اراد اثبات تغايرهما بمعنى اثبات فعل للنفس وراء صفة الارادة فصاحب الكفاية غير منكر له بل معترف بهذا النحو من التغاير وبعد ثبوت استعمال كل منهما فى موضع الاخر كما عرفت

لا يبقى وجه للمضايقة والنزاع مع صاحب الكفاية الا في نحو الاطلاق وانه حقيقي او مجازي والامر فيه سهل مضافا الى ماعرفت من أن دعوى كونه حقيقيا غير بعيدة هذا كله بالنسبة الى انكاره اتحاد الطلب والارادة ٠

اما ما ذكره من توسيط الاختيار بين الارادة والحركة الفاعلية وجعله عبارة عن فعل النفس وتحريكها العضلات نحو الفعل فهو ايضا بمكان من السقوط فان الارادة الفاعلية في الانسان بل وكل حساس هي بمنزلة القوة المحركة في الفواعل الموجبة فكما ان التحريك فيها مستند الى تلك القوة الكامنة المستودعة فيها فكذلك التحريك في الانسان مستند الى ارادة فاعلية اي تلك الصفة الكامنة الحاصلة للنفس عقيب تصور الشيئ وتصور فائد تمو التصديق بالفائدة والميل اليها بلا واسطة بينها وبين الحركة الخارجية اما الاختيار فهو عبارة عن سلطة النفس على اعمال تلك الارادة واخذ زمامها بيدها وجعلها تحت حيطتها بقبض الارادة عن تحريك العضلات متى شائت وبسطها في مجاري العضلات وايجاد الفعل بها متى شائت فلنعم ماعبرعن الاختيار، بـ.. (له أن يفعل وأن لا يفعل) فالاختيار متقدم في الرتبة على الارادة الفاعلية تقدم المدبِّر على المُحقِّق والموجِد ومقارن معها زمانا فزمان ارادة الفعل و ايجاده هو زمان اختياره واعمال الارادة اي بسطها في مجرى العضلة و زمان ارادة الترك هو زمان اختياره وقبض الارادة عن تحريك العضلة والا فلو كان الاختيار متأخرًا عن الارادة متوسطا بينها وبين الفعل فاين هو عند الترك و ليكن الترك غير اختياري فَعِلَّة صدور الفعل هي ارادة فاعلية والجزء الاخير لتحقق هذه العلة وجريها في مجريها هو الاختيار اي اعمال الارادة ببسطها في مجريها وحيث ان الاختيار وسلطة النفس على بسط العلة في مجريها ذاتي للنفس بمعنى ان صاحبها بحسب علل قوامه النوعي مجبول به مجعول فيه الاختيار بالجعل البسيط كما حققناه في رسالتنا المفردة (المختار في الجبر والاختيار) فالافعال باسرها اختيارية بلا استلزامه التسلسل من جهة لزوم

استناد الارادة الى ارادة اخرى ولا الخروج عن الاختيارية الى القهرية من جهة قهرية الارادة كمازعم كلامن الامرين زاعم وبذلك يصح العقاب على المعاصي ولا يتطرق اليه اشكال الفخر الرازى بقبحه عليها بدعوى ان ماينتهى الى مالا بالاختيار لا يكون بالاختيار ٠

اما القاعدة الفطرية : الشيئ مالم يجب لم يوجد : فهى جارية فى الافعال الاختيارية ايضا بعد ثبوت كبرويتها عقلا بداهة ان القاعدة العقلية المفروغ عن كبرويتها يستحيل تخصيصها بمورد دون آخر لرجوع ذلك الى صدور المباين عن المباين واجتماع النقيضين اى الوجود والعدم كما حققنا ذلك كله وفصلناه فى الرسالة المزبورة وفى كلامنا (المعارف العلوية) وبالجملة فهذه القاعدة الفطرية لا ريب فى عمومها للافعال باسرها غاية الامر قد يقع الخلط والاشتباه فى تطبيقها فيستخيل غير موردها موردًا لها وفى الحقيقة لدى التاءمل لا شيئ حتى يكون موردا كما فى حركة الافلاك وخصوصيات حركتها التى استشكل بها الفخر الرازى مع ان الافلاك على النحو الذى تخيّلها قدماء الفلاسفة الموجب لأشباه هذه الخدشات لا دليل على ثبوتها وقد يغفل عن بعض خصوصيات بعض الموارد فيتخيل عدم انطباق القاعدة معها وكونه نقضًا لها وعند التاءمل ينكشف انطباقها الخصوصية كامنة فى تلك الموارد كما فى طريقى الهارب ورغيفى الجائع وقدحى عطشان اذ لا مرجح ظاهرًا لاختيار احدهما مع وجوده عند التاءمل وهو سبق الالتفات ولوميع الغفلة عنه كما أن الشخص كثيرًا ما ليس له علم بعلمه بل غافل عنه ولو سلم عدم مرجح لاحد الفعلين رأسًا فى مورد فهو لا يصلح نقضا للقاعدة العقلية بعد ثبوت كبرويتها فليحمل ذلك على قصور اللاحظ عن درك الخصوصية الموجبة للانطباق فبذلك ظهر فساد ماذكره المستشكل من ان المرجح انما لا بد منه بالنسبة الى النوع دون الشخص بل لو لم يلزم فى الشخص لم يلزم فى النوع بداهة اتحاد

مناط اللزوم وعدمه ٠

اما الفخر الرازى فله اشكالات اربعة تعرض لها فى المباحث المشرقية كما نقلها عنه الصدر الشيرازى (قده) فى مبحث غايات الافعال الاختيارية من اسفاره الاربعة بقوله : (الاول) ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعينت فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا بحسب الذات أن تكون النقطتان غير تينك النقطتين و كذا المنطقة والمحور تكون عظيمة اخرى و خطا اخر لتشابه المحل (الثانى) ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره مع تساوى النسبة اليهما (الثالث) اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد فى ذلك الموضع دون غيره مع تساوى الجميع فى الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه فى موضع آخر من فلكه (الرابع) اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما : ثم اجاب الصدر الشيرازى (قده) عن جميع اشكالاته فما ذكره المستشكل من انه لم يات الا بالشتم واللعن كما ترى كيف وقد افرد رسالة لحل هذه واشباهها من الاشكالات الفلكية كما صرح بعض اسفاره وكيف يكون مثل ذاك العالم النحرير عاجزا عن جواب اشباه تلك الاشكالات مع انه لو عجز عنها ايضا فعجزه عن دفع الاشكال عن قاعدة عقلية لا يدل على عدم القابلية للحل والجواب ولا على نقض تلك القاعدة و عدم تماميتها او عدم انطباقها على بعض الموارد لما عرفت آنفا فراجع (ثم اعلم) ان الصدر الشيرازى (قده) فى اسفاره بعد تفسير الارادة بالمحبة قال : ان القاصد لاحداث فعل لا بد له اولا من تصوره ثم التصديق بفائدته ثم ارادة وعزم ثم شوق اليه و ميل فى اعضائه الى تحصيله فهذه الاربعة اى

العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد فى مواطن اربعة بصورة خاصة فالمحبة فى عالم العقل عين العلم وفى النفس عين الشوق وفى الطبع عين الميل وبذلك ضح من وجه وبطل من آخرقول المتكلم القائل بانها اعتقاد النفع و قول الاشعرى القائل بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين والقائل بانها الشوق المؤكد أوالميل التابع لاعتقاد النفع الى غيرذلك: انتهى وبديهى انها باى معنى كانت فهى غيرالاختيار وبالجملة فالارادة والاختيار متغايران وإن كان كلام الاشعرى ربما يوهم الاتحاد ولكن بعد كونه قائلا بالجبر لا يتبع ظاهر كلامه ٠

ومن ذلك كله يظهر مواضع النظر فى كلام بعض الاعاظم (ره) (منها) ايراده على من جعل الطلب عبارة عن التصدى بان التصدى فى طول الارادة وليس كذلك الطلب (اذ له) ان يلتزم بان التصدى معلول لامرّتا ولو كان هو غير الارادة الى ذات الفعل كيف وهو معترف بالأوامر الامتحانية وقد صرح فى بعض كلماته بان المصلحة فى الجعل لا فى المجعول (ومنها) جعل الاختيار من لوازم الوجود و منجعلا لا مجعولا بالاستقلال (اذ الاختيار) كما صرح به صفة نفسانية فهو موجود إمكانى مسبوق بالعدم وهل يعقل عدم استناد مثله الى جعل مستقل و كونه منجعلا وهل هو الا الالتزام بوجود معلول بلاعلة الراجع الى اجتماع النقيضين بل الاختيار كما حققتناه فى الرسالة المزبورة حظ وجودى للفاعل المختار مجعول بنفس جعله البسيط بلا استلزامه الجبر بداهة ان المجبولية بصفة الاختيار غير المجبورية فى الاختيار و من اراد التفصيل فليراجع الرسالة (ومنها) ايراده على القائل بمعلولية الفعل للارادة بانه يستلزم كون الفعل مجعولا بجعل ازلى وغيراختيارى لان ما ينتهى إلى مالا بالاختيار لا يكون بالاختيار (اذ له) ان يلتزم بان الارادة مخصصة لاحد المقدورين بلا استلزامه الجبر وان امكن الجواب عنه بانه خلاف الوجدان

لكن ايراد استلزام الجبر غير وارد عليه لان الارادة ايضا صفة وجودية مجعولة فى الانسان و كونه مجبولا بها غير كونه مجبورا فيها و بالجملة فالارادة والاختيار صفتان مجعولتان فى الانسان بنفس جعله البسيط و كونه مجبولا بهما لا يستلزم كونه مجبورا فيهما فاستناد الافعال الاختيارية الى كل منهما صحيح وله وجه وجيه بلا لزوم الجبر والمقهورية فيها كما حققنا ذلك كله فى الرسالة (ومنها) جعل مقدار الثواب والعقاب كاصل استحقاقهما مستندا الى العقل وانكار استناده الى الجعل (اذ لا يمكن) استناده الى حكم العقل ولا محذور فى استناده الى الجعل وان كان اصل الاستحقاق عقليا •

(اذ توهم) انكار اصل الاستحقاق للعبد من جهة ان ما يصرفه فى الإتيان بالطاعات من القُوى و غيرها تكون باسرها من نعم الله تعالى الموهوبة له فطاعاته باجمعها شكر للمنعم بل لا تكاد تصلح ان تكون شكرًا لواحدة من نعمه فضلا عن جميعها وفضلا عن استحقاق الاجر على شيئى منها (مدفوع) بان من النعم الموهوبة والقوى المودعة هو الاختيار وصفة (له ان يفعل وله ان لا يفعل)(و بعد اعطاء هذه الصفة للعبد كاعطائه ملكية استقلاليه والتسلط على الاموال و كون افعاله من نفسه وتحت سلطته و عدم كون الثواب على نحو المعاوضة مع العمل يستقل العقل باستحقاقه الثواب لاجل اعمال تلك الصفة و صرف القدرة فى الطاعات واطاعة الاوامر والنواهى كما يستقل باستحقاقه العقاب على مخالفتها بعد اعمال المولوية فيها (اما تقدير العقل) لهما و تعيينهما بقدر اهتمام المولى بالعمل فعلا او تركا و ان بيان الشرع فى الوعد والوعيد ارشاد الى حكم العقل لا انه دليل على الجعل (فهو لا يصلح) محذورا لكونهما مجعولين مع ذلك كما زعمه لا ن الجعل والتقدير مع ذلك صحيح بالنسبة الى ذاك العمل بداعى الترغيب نحوه اذ من الممكن ان يكون ملاك حسن العمل ايجاده شوقا وعشقا و ذلك انما يتوقف على التقدير كما فى

زيارة الحسين عليه السلام (وبالجملة) الوعد و الوعيد حيث انهما من المرغبات نحوالعمل فلاينافيهما القول بان العقل هوالحاكم بالاستقلال فى باب الطاعة والعصيان مضافا الى ان اللطف بمعناه الصحيح يقتضى الوعد و الوعيد كما حققناه فى محله هذا كله مع ان الثواب التفضّلى مجعول لا محالة وما أظنه لا يلتزم به فكما لا محذور فى جعله فكذلك فى جعل ما يستحقه فتقديره خارج عن حكم العقل كيف و هولا يرى لتأخير العقاب الى الآخرة مرجحا على تعجيله فى الدنيا (والحاصل) ان تعيين بعض المصاديق نظير كون العذاب فى الاخرة و بكيفية خاصة معهودة ممالا سبيل للعقل الى تعيينه (فذلك) بضميمة عدم انحصار ملاك الحسن والقبح بالاهتمام لامكان دخل الترغيب والبعث و غيرذلك فى ملاكهما (يكشف) عن صحة الجعل والتقدير بل عدم استناد الثواب والعقاب الى حكم العقل (ومنها) حصر وجه كلام القائلين بعدم الحسن والقبح العقليين فى شبهة الجبر فى الافعال حتى يثبت الحسن والقبح برد شبهتهم (اذ لا ينحصر) دليلهم بذلك بل لهم ادلة اخرى مذكورة فى محالها لا نطيل بذكرها •

كماظهر من ذلك بعض مواضع النظر فى كلام بعض المحققين (قده) (منها) ما ذكره من حصر منشاء البحث عن الطلب والارادة فى اثبات الكلام النفسى من قبل الاشاعرة لتصحيح قِدَم كلامه تعالى وكون المتكلمية من صفاته الذاتية (فانه ليس) على ما ينبغي لما قدمناه آنفا فى كلام بعض الاعاظم الذى حصر منشاء البحث عن الطلب والارادة بشبهة الجبر من قبل الاشاعرة من ان لهم ادلة اخرى مذكورة فى محالها تشهد مراجعتها باختلاف كلماتهم و عدم حصرادلتهم بالجبر ولا الكلام النفسى حتى يمكن حسم مادة النزاع فى مسئلة الطلب والارادة بدفع شبهة الجبر كمازعمه بعض الاعاظم او بابطال الكلام النفسى كمازعمه هذا المحقق بل الانصاف ان كشف وجه التزامهم بتغايرالطلب

والارادة من حيث الاستظهار من كلماتهم مشكل واسوء منه حصره فى واحد كالجبر أو الكلام النفسى و زعم كشفه او حصره فيما ذكر انما نشاء من قصر النظر على المستفاد من بعض كلماتهم والا فمن الممكن ان يكون وجه الالتزام بتغايرهما عدم الالتزام بكون ذاته المقدسة بحتة بسيطة و تجويز تعدد حقايق صفاته تعالى نعم الاقرب بالاعتبار من حيث التاريخ كون منشاء البحث عن الطلب والارادة اثبات الكلام النفسى لتصحيح قدم كلامه تعالى كما ذكر المحقق المزبور حيث يستفاد من بعض التواريخ ان منشاء حدوث علم الكلام واستقلاله بالبحث فى شرع الاسلام نزاع الاشاعرة والمعتزلة فى قدم كلامه تعالى وحدوثه ولذا اسمى ذاك العلم بالكلام حتى ان لاجل ذاك النزاع وقع بين الفريقين قتل كثيرلكن الاستظهار من كلمات الاشاعرة لا يكاد يساعده و كيف كان فتنقيح منشاء حدوث النزاع ليس بمهم بعد تحقق النزاع وعدم امكان رفع غائلته بدفع شبهة الجبر فقط اوبابطال الكلام النفسى فقط وستعرف مايمكن رفع الغائلة به ٠

(ومنها) ماذكره فى تحقيق مفاد الصيغة و مدلول هيئة الامر من انه بعث أدوى و تحريك تنزيلى لا الارادة والطلب الانشائيان (فانه ايضا ليس) على ما ينبغى وان امكن تصحيحه بوجه لا ينافى المختار بل ولا ينافى مقالة احد فى مدلول الصيغة كما ستعرفه اذ الالتزام بتحريك تنزيلى فى ناحية المدلول فرارا عن كونه فعلا قلبيا او مبرزا عن فعل قلبى كرعلى مافر بداهة ان تنزيل توجيه الخطاب منزلة تحريك تكوينى انما هو باعتبار نفسانى جانحى لا بامر خارجى جارحى فذاك الاعتبار هل هو من افعال النفس اومن صفاتها بعد عدم خروجه عن احديهما بلاريب ولا اشكال فلامحالة يكون من افعالها المخلوقة لها فقد دخل الفعل الجانحى فى مدلول الصيغة عليهذا ايضا (وملخص المقال) فى تحقيق مفاد هيئة الامر انه لا محذور فى كونه بنفسه فعلا جانحيا

او مبرزا عن فعل جانحى لكن (لا بان تكون) مرتبة عالية من مراتب الارادة اى المحبة حالكونهافى موطن العقل (المسماة بالعلم) كمانقلناه سابقا عن الصدر الشيرازى (قده) (هى بنفسها) مدلول الصيغة وملقاة الى المخاطب بها بان تكون الصيغة سببا لتعدى تلك المحبة عن موطنها الى الخارج (ولا بان تكون) سائر المراتب التنزلية من تلك المحبة اى الشوق والميل (مدلولا للصيغة) بذاك النحو فان هذه كلهالا يخطر توهمها ببال عاقل فضلا عن مثل صاحب الكفاية (قده) الذى استشكل عليه هذا المحقق بكلامه هذا (بل بان تكون) المرتبة الاخيرة من تلك المراتب التنزلية التى نبه عليها الصدر الشيرازى (قده) فى كلامه المتقدم اى الميل المتعلق بفعل الغير الذى هو ايضا من مخلوقات النفس (هى مدلول) الصيغة و مبرزة بهاوحيث عرفت وحدة الحقيقة فى جميع المواطن والمراتب وانها هى الارادة مع اختلاف اسمائها حسب اختلاف مواطنهافمدلول صيغة الامر هونفس الارادة غاية الامر فى هذه المرتبة و بعبارة اخرى المبرز بالصيغة هى المحبة التى مصبهافعل الغير و حيث ان تنزلها فى هذه المرتبة انماهو بخلق النفس وايجادها كما فسرت الاراده فى الاخبار بالايجاد ايضا فيصح تسميتها بالانشائية كمايصح تسميتها فى خصوص هذه المرتبة (بلحاظ انضمام خصوصية التعلق بفعل الغير) بالطلب و يصح تسميتها باسماء اخر تختلف باختلاف خصوصيات المواطن اى المراتب التى تسيرفيها الارادة اى تلك الحقيقة الواحدة فالطلب والارادة بهذا الاعتبار متحدان بمعنى ان الارادة تكون فى رتبة الطلب ولاعكس و بلحاظ تعلق ذاك الميل بفعل الغير يصح التعبيرعنه بالبعث الأدوى ا و بحمل الغير نحوالفعل او غيرذلك من التعابير المختلفة فى لسان القوم عن مدلول هيئة الامر فالكل صحيح الا التحريك التنزيلى اذ نفس التنزيل ليس مدلول الصيغة بل هو فى طوله والافنفس ذاك الاعتبار الواقعى اى الانشاء

النفسانى الذى هوايجاد الميل الى فعل الغير هو مدلول الصيغه و هى مبرزة لذاك المدلول والاعتبار النفسانى فالفعل الجارحى اى القول مبرز للفعل الجانحي اى الاعتبار النفسانى ثم ينزل ابرازه منزلة تحريك تكوينى فان كان ذلك من نافذ الاعتبار لدى عامة العرف او امضاه نافذ الاعتبار ترتبت عليه الاثار من لزوم التحريك والانبعاث عنه والا فلا وبلحاظ ترتب آثار التحريك التكوينى على ابراز ذاك الميل النفسانى لاباس بالتعبير عن مدلول الصيغة اى الارادة فى مرتبتها الاخيرة بالتحريك التنزيلى ايضا امانفى مدلولية الارادة والطلب للصيغة فلاحيث نرى من وجداننا تحقق فعل جانحى لدى الآمر للامر يريد ابرازه بالصيغة وبماذكرنا تقدر على تصحيح كلام كل من تصدى لاثبات فعل نفسانى وراء الارادة يكون هومدلول الصيغة مع اختلاف تعابيرهم و منافاة بعضها مع بعض ظاهرا بداهة ان كل واحد منهم قصر النظر على مرتبة من مراتب الارادة بعدما وجدوافى انفسهم فعلا جانحيا حادثا لدى الآمر اى توجيه الخطاب نحو الغير فعبر عنه كل بتعبير وهذا هو الذى قلنا بامكان رفع الغائلة به فتدبر.

(ومنها) ماذكره من الفرق بين التصور والتصديق وان الاول علم انفعالى والثانى علم فعلى يسمى بالوجود النورى ايضا (اذ تحقيقه) بحيث يظهر تفاوت مختار نامع ماذكره انه لاريب فى ان لنانحوين من العلم (الاول) الدرك الانطباعى و هوعبارة عن حصول صورة فى النفس لدى تقابل احدى خواس خمسة ظاهرية مع ذى الصورة بحيث تكون نسبة تلك الصورة الى النفس نسبة الأثر الى المتاثر وان شئت قلت نسبة الفاعل الى القابل او الحال الى المحل و هذا النحو من العلم متحقق وجدانا كما هو واضح و برهانا بشهادة القوة الحافظة حيث تبقى فيها تلك الصورة بعدغيبوبته مابه التوجه و المشاهدة وهوذ والصورة فلوكان ذلك بخلق النفس لدى التوجه لا بالانطباع

من الخارج لماكانت الصورة باقية حينئذٍ بداهة تصرم الفعل وعدم بقائه لولا قوة آخذة لأثره مبقية له فان قلت حصول الصورة انما هو بخلق النفس لكن بقائها باخذ تلك القوة لها وابقائها قلت لانعنى بالانطباع الاوجود قوة كذائية تنطبع فيها الصورة سواء كان حصولها بخلق النفس ام بمقابلة احدى حواس ظاهرية مع شيئى خارجى من سنخ تلك الحاسة (الثانى) الدرك النورى وهو عبارة عن فعل النفس وخلقها صورة فى الواهمة امامن سنخ مافى الحافظة او من غير سنخه بحيث تكون نسبة الصورة الى النفس نسبة الاثر الى المؤثر وان شئت قلت نسبة الوجود الى الموجد وهذا النحو من العلم ايضا متحقق وجدانا كمافى الاشكال الهندسية والاحاديث النفسية وبرهانا بشهادة القوة الواهمة وتغاير مافيها مع مافى الحافظة وعدم تطابقهما على الاطلاق وفى جميع الاحوال فلوكان ذلك ايضا بالانطباع لا بالخلق والايجاد لتطابقت الصورتان ابدا ولماامكن تخالفهما مع انانرى كثيرا تخالفهما وجدانا والتصورات من قبيل اول نحوى العلم والتصديقات من قبيل ثانيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان المفهوم والمعنى لا يمكن ان يكون من سنخ ثانى نحوى العلم بداهة بقاء المعنى فى النفس مع ان ثانى النحوين تصرمى كماعرفت وبعد حصر العلم فى النحوين وعدم تعقل نحوثالث له يتعين كون المعنى من سنخ اولهما اى الانطباعى وهوكماعرفت وجود ذهنى وهذا لا ينافى وقوعه مدلول اللفظ ضرورة ان الانتقال الى المعنى ليس عبارة عن تعدى المفهوم عن موطنه الى موطن آخر هوذهن السامع كى يشكل باستلزامه اجتماع المثلين الراجع الى اجتماع النقيضين وانما هو عبارة عن انتقال السامع الى صورة موجودة من المعنى فى وعاء نفسه لدى جعل المتكلم لفظه مشيرًا الى صورة موجودة فى وعاء نفسه وذهن شخصه وذلك كمافى سائر الدلالات من الوضع والنصب والاشارة اذ شيئى منهالا يوجد صورة فى النفس لدى الالتفات اليها

بل الملتفت اليها انما ينتقل من ذى العلامة الى وجود ذهنى كوجود النار لدى رؤية الدخان مثلا مع لزوم الربط والملازمة بين العلامة وذيها وعلم الناظر اليها بالملازمة والربط كما فى المثال والا لم تكن العلامة كاشفة عن شيئ فكذلك فى الدلالة اللفظية ولذا قلنا فى باب الوضع بان الجاهل باللغة و الوضع لا يكاد يفهم من سماع اللفظ شيئا (وبالجملة) كل من المتكلم والسامع من لدن علمه بالوضع ينطبع فى ذهنه و وعاء نفسه مصداق وصورة من الموضوع له اللفظ فيجعل المتكلم لفظه مشيرا الى الصورة المنطبعة من المعنى فى نفسه و ينتقل السامع من سماعه الى الصورة المنطبعة من المعنى فى نفسه فالمعنى له وجود ذهنى ووجود لفظى ووجود خارجى فان تطابقت الوجودات كان اللفظ المشير اليه إخبارا وان تخالفت بان لم يجعل المتكلم لفظه مشيرا الى الوجود الذهنى بل اراد اعتبار وجود للمعنى وايجاد مصداق منه بنفس ايجاد اللفظ كما فى بعت كان ذلك انشاءا فاللفظ عليهذا كاشف عن ذاك الوجود الاعتبارى اى المصداق المنشاء من المعنى لأنه مبرز عن وجوده الانطباعى الذهنى وان كان السامع ينتقل من سماع اللفظ الى وجوده الذهنى ولذا يحتاج تميز الانشاء عن الاخبار وبالعكس الى قرينة وبالجملة الانشاء اعتبار نفسانى مخلوق للنفس بآلية اللفظ فان صدر ذلك من نافذ الاعتبار او امضاه نافذ الاعتبار ترتبت عليه الاثار والا كان اعتبارا و فعلا بلا اثر عليه فمن قال بانه ايجاد بآلية اللفظ صح مقاله و كذا من قال بانه ابراز ثبوت الشيئ باللفظ ان اراد استناد الثبوت الى النفس على النحو المذكور كما ان من قال فى الاخبار انه ابراز ثبوت المعنى فى الذهن صح مقاله اما كون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى فهو بمكان من الفساد كما حققناه فى باب الوضع وكذا كون المعنى عبارة عن المهية دون الوجود كما لا يخفى وسياتى لذلك مزيد توضيح عند التعرض لكلام هذا المحقق فى تحقيق الانشاء وعلى

ماذكرنافالاشكال فى الكلام النفسى ينحصر بحدوثه وانه ليس بقديم كماهو مدعى الاشاعرة بداهة امكان صيرورة كل من نحوى العلم مدلول اللفظ بالمعنى الذى حققناه اى جعل اللفظ مشيرا اليه فتدبرجيدا ،هذاآخرما اردنا ايراده هنامما يليق البحث عنه بشاٴن الاصولى اماقضية ذاتيةالسعادة والشقاوة وعدمهامماذكره صاحب الكفاية فتحقيق الحال فيهاخارج عن شاٴن الاصولى ذكرناه فى رسالتناالمفردة فى الجبر والاختيار من اراده راجعها •

(الفصل الثانى) فيمايتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث (الاول) فى المعانى التى ذكرت للصيغة فمنهاالترجى والتمنى والتهديد والانذار و الاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير والامتحان وغيرذلك بل انهاها بعضهم الى خمسة عشر • والحق كمانبه عليه صاحب الكفاية (قدس سره) ان الصيغه لم تستعمل فى شيئى منهاو ذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ كمااتضح ممااسلفناه فى آخر مبحث الطلب والارادة عبارة عن الوجود الذهنى الحاصل فى النفس بسبب العلم بالوضع و نحوه الذى يلاحظ المتكلم حين الاستعمال و يجعل اللفظ كاشفا عنه وسببا لاحضاره فى ذهن المخاطب • والوجدان المحاورى شاهدعلى ان المعانى المذكورة ليست بهذه المثابة بالنسبة الى صيغة الامر وانماالمستعمل فيه الصيغة ابدا عبارة عن امر اعتبارى مخلوق للنفس هوالبعث والتحريك نحوالمتعلق وايجادالنسبة بين المبدٴ والذات بذلك الذى هو عبارة اخرى عن طلب المبدٴ عن الذات اى المخاطب ، غاية الامر تارة يكون الداعى على ابراز ذلك الامر الاعتبارى بسبب الصيغة هواتيان المخاطب بالمتعلق خارجا و اخرى احد الامور المذكورة فان كان الداعى هوالاول كان تطبيق الصيغةعلى المورد وصدقها عليه حقيقيا وان كان غيره من الدواعى كان التطبيق والصدق مجازيامع كون الاستعمال ابداحقيقيا (وبالجملة) فتحليل مراتب النفس والصفات الموجودة

فيها يشهد بان الامور المذكورة واقعة فى رتبة سابقة على الامر الاعتبارى المخلوق للنفس المبرز بالصيغة فهى لا محالة من دواعى الاستعمال فى المعنى الحقيقى لا المستعمل فيه اللفظ، وليكن هذا مراد صاحب الكفاية (قده) من ان انشاء الطلب بالصيغة فيما اذا كان بداعى البعث والتحريك حقيقة وانشائه بها بسائر الدواعى مجاز.

ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الاساطين (ره) حيث انكر كون الطلب مما استعملت فيه الصيغة وادعى كونه من الدواعى على استعمالها فى معناها الذى هو النسبة الايقاعية اذ قد عرفت شهادة الوجدان والبرهان بكون الطلب الذى هو فعل النفس مما استعملت فيه الصيغة واريد ابرازه بها، مضافا الى ان ذلك ينافى ما تقدم منه فى مبحث الطلب والارادة من تفسير الطلب بفعل النفس فى طول تصور الشيئى و تصور فائدته والشوق المؤكد نحوه اذ الايقاع فى مقابل الاخبار الذى هو الكشف عما فى الخارج او الاخطار الذى هو احضار المعنى فى النفس فمعنى كون النسبة ايجادية انها امر ايجادى متحقق بفعل النفس لا اخبارى او اخطارى حاصل فى النفس، فهى عين فعل النفس الذى هو الطلب حسب تفسيره غاية الامر تعيين متعلق فعل النفس وايجاده ها هنا وجعله عبارة عن النسبة بين المبدء والذات، كما ان ما ذكره من ان ايقاع النسبة ان كان بداعى البعث الطلب يوجد مصداق من كلى الطلب عند استعمال الصيغة وايقاع النسبة: يتوجه عليه ان المراد بالبعث والطلب لو كان هو الارادة فما معنى كون ايجاد النسبة بداعى الارادة سببا لتحقق مصداق من كلى الارادة ولو كان هو فعل النفس فما معنى كون ايقاع النسبة الذى هو فعل النفس سببا لتحقق مصداق من كلى فعل النفس ولو كان هو تحرك المكلف وانبعاثه خارجا الذى هو فعل اختيارى للمكلف فما معنى كون ايقاع النسبة الذى هو فعل اختيارى للآمر سببا لتحقق مصداق من

كلى الانبعاث الذى هوفعل اختيارى للمأمور . ولوكان هوسببية استعمال صيغة الطلب فى مفهومه لتحقق مصداق منه فى الخارج فهوغيز مخصوص بالصيغة (وبالجملة) فليس لهذا الكلام معنى محصل .

كماظهر مافى كلام بعض الاعاظم (ره) حيث وافقه فى انكار استعمال الصيغة فى الطلب ، وادعى استعمالها فى البعث الملحوظ نسبة بين المبدء وذات الفاعل وان هذه النسبة تحكى عن وجود البعث فى الخارج و استلزام ذاك البعث الخارجى للانتقال الى البعث المفهومى يوجب دلالة الصيغة على مفهوم الطلب بالالتزام، اذ لحاظ البعث نسبة بين المبدء والذات ليس الامن جهة ايجاد تلك النسبة بفعل النفس فمرجعه الى ايقاع النسبة المتقدم عن بعض الاساطين فيتوجه عليه مااوردنا به على ذلك . مضافا الى ان البعث الذى تحكى عنه النسبة القائمة بين المبدء و الذات ليس الاالفعل النفسانى للآمر اذ ليس للبعث وجود تكوينى وانما وجوده الخارجى بوجود محله الذى هوالنفس فدلالة الصيغة عليه تكون بالمطابقة كمااشرنا اليه لا بالالتزام، ولا دلالة لهاعلى مفهوم الطلب بوجه اذ هو شأن الاخباريات لا الانشائيات نعم ينتزع عنهامفهوم الطلب لكنه غير كونه مدلول الصيغة كمالا يخفى الاان يراد بالبعث الخارجى انبعاث المكلف الذى هوفى طول البعث رتبة ووجودا وعليه فلامعنى لكونه سببا للانتقال الى مفهوم الطلب كى يصير سببا لدلالة الصيغة على ذلك المفهوم بالالتزام .

ومن ذلك كله يظهر حال سائر الصيغ الانشائية كالدالة على التمنى او الترجى او الاستفهام وان الفاظها ابدا مستعملة فى انشاء تلك الامور الذى هوامر اعتبارى مخلوق للنفس محفوظ فى وعائه و تكون الصيغ مبرزة لها . غاية الامر ان الداعى على ذلك الانشاء فى المخلوق يكون تارة وجود صفة التمنى والترجى والاستفهام فى النفس مستندا الى الجهل بماسيأتى

من حصول فعل الغير الذى تمنى او ترجى حصوله او استفهم عنه او الى العجز عن ايجاد فعل يتمنى او يترجى وجوده ، واخرى كشف اهتمام المخاطب بذلك الفعل وان له شوقاً الى حصوله وبا ية مرتبة وصل شوقه او كشف اقراره بما صنع او اظهار مبغوضية ماصدر من المخاطب او غيرذلك من الدواعى المتصورة لانشائها من العالم بحصول الفعل او القادر على ايجاده ، امافى الخالق تعالى فحيث ان له احاطة قيومية بجميع المقدورات والعلم الذاتى بجميع المعلومات فالداعى لانشاء تلك الامور اما اظهار الحب الى وقوع ذلك الامر كفلاح المتقين فى قوله تعالى : واتقوا الله لعلكم تفلحون : وتذكر الغافل و خشية المجرم فى قوله تعالى : وقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى : ومنشاء ذلك ابتهاج ذاته تعالى بالذات المقتضى لاظهار محبوبية كل خير و مبغوضية كل شر ، واما الانكار او التقرير بلاحاجة الى انسلاخ الصيغ عن معناها كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) و ماذكره بعض المحققين (قده) من ان المستحيل نفس ثبوت تلك الصفات فيه تعالى لا اظهار ثبوته كما يظهر من الكفاية مدفوع بان المراد كما يعطيه التاءمل فى عبارة الكفاية ان استعمال الصيغ فى معانيها الانشائية فى كلامه تعالى ليس لاجل اظهار ثبوت الصفات حقيقة فى الذات كما فى المخلوق اذ الاستعمال مبرز عن المعنى الانشائى الكاشف عن ثبوت الصفة فى النفس ، فاستحالة ثبوت الصفة فى ذاته تعالى قرينة عقلية على عدم كشف المعنى الانشائى المبرز بالاستعمال عن ثبوت الصفة فى الذات وليس مراده (قده) ان المستحيل هو اظهار ثبوت الصفة ، فهذا الايراد فى الحقيقة مواخذة فى التعبير .

ومماذكرنا ظهر مواضع النظر فى كلام بعض الاعاظم (ره) (منها) جعل معانى تلك الصيغ عبارة عن الترجى المرتبط بالذات والمعنى المترجى

فى لعل والمشابهة بين المشبه والمشبه به فى كأنّ فانية تلك المفاهيم فى مطابقها و حاكية عنه ولولم يكن ذلك المطابق ثابتا فى الخارج كسائر المفاهيم الاسمية لاعبارة عن الترجي الانشائى والتمنى الانشائى والتشبيه الانشائى ولاان ينشاء بالصيغ معانيها و تكون المعانى بعدالانشاء هى المفهوم والمطابق (اذ يتوجه) عليه مضافا الى ما تقدم فى مبحث حقيقة الاستعمال من عدم تعقل فناء اللفظ فى المعنى اولا ان تلك المعانى اذا لم تكن انشائية ولا ممايُنشاء و يكون هوالمفهوم ولم يكن لها مطابق فى الخارج فليست هى بشيئى و ثانيا انهااذالم يكن لهامطابق فكيف تكون فانية فى المطابق و ثالثا ان الترجى المرتبط بالذات معنى ربطى فهو حرفى لااسمى و رابعا ان نفى الانشائية عن المعانى ينافى كون الصيغ إنشائية و خامسا ان خارج كل شيئى بحسبه فخارج الانشائيات التى تكون من افعال النفس هى النفس لاعالم التكوين (ومنها) جعل دلالة تلك الصيغ على الترجى او التمنى و نحوهما من الصفات القائمة فى النفس بالدلالة الالتزامية لان ظهورها فى تحقق مطابقها فى الخارج يستلزم ظهورها فى كون الداعى الى استعمالها فى معاينها هووجود تلك الصفات للاستلزام بين وجود مطابق مفاهيمهافى الخارج و بين وجود تلك الصفات فى النفس (اد يتوجه عليه) انه اذالم يكن للمعانى مطابق فى الخارج كماتقدم منه فاين الاستلزام بين وجود المطابق مع وجود الصفات فى النفس كى تدل عليهاالصيغ بالدلالة الالتزامية فهذه الدلالة سلب بانتفاء الموضوع مضافا الى ماعرفت من ان وجودهاالخارجى وجود نفسانى فلاتدل بالالتزام على وجود الصفات بل قد يكون الداعى لذلك الفعل النفسانى وجود تلك الصفات فى النفس على ماقدمناه •

المبحث الثانى) فى ان الصيغة هل تكون حقيقة فى الوجوب اوفى

الندب اوفى المشترك بينهما وجوه بل اقوال وقد نفى البعد فى الكفاية عن تبادر الوجوب عند استعمالها بلاقرينة مؤيداً بعدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال او مقال ، كماادعى فى المبحث الرابع انه اذا سلمناعدم كونها حقيقة فى الوجوب فقضية مقدمات الحكمة هوالحمل على الوجوب فيماكان الآمر بصدد البيان لان الندب كانه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه (وفيه) ان التبادر اذاكان حاقيا مستندا الى نفس اللفظ كان علامة للحقيقة وليس كذلك فى المقام اذ التبادر اطلاقى مستند الى مقام المولوية الموضوع لحكم العقل فان البعث كمااشرنا اليه سابقا له حقيقة واحدة و معنى بسيط فارد هو فعل النفس وانشائهاامرا اعتباريا هوحمل الذات نحوالمبدء يسمى فى الفارسية بـ (واداری) فهذا هومفاد البعث مطلقا سواء صدرعن العالى او السافل او المساوى و سواء كان بداعى الاتيان او الامتحان او التعجيز اوغيرذلك من الدواعى المتصورة له ، وسواء كان نفسيا ام غيريا وعينيا ام كفائيا و تعيينيا ام تخييريا ، فهذه الامور كلها خارجة عن حقيقة البعث اما الارادة التى هى كيف نفسانى فهى سبب للبعث ضرورة تباين افق البعث مع افق كل واحد منها ، غاية الامر انه اذا صدر عن العالى يكشف عن اعمال المولوية فان وصلت الرخصة فى الترك من قبله صار موضوعا لحكم العقل بانه لا يلزم حفظ حق المولى فيه بامتثاله لان ترك الامتثال حينئذ ليس ظلمافى عالم العبودية و تصرفا فى سلطان المولى وانتزع من ذلك عنوان الندب ،وان لم تصل صار موضوعا لحكم العقل بلزوم حفظ حق المولى فيه بالامتثال و كون تركه ظلما فى عالم العبودية و تصرفا فى سلطان المولى و انتزع من ذلك

عنوان الوجوب ، فالوجوب والندب وصفان منتزعان عن البعث الصادر من العالى بلحاظ وصول الترخيص فى الترك وعدمه بلادخل لشيئى منهما فى حقيقة البعث، فالتبادر مستند الى امرخارج عن حقيقة البعث ولفظه هو مقام المولوية بضميمة عدم وصول الرخصة فى الترك الذى هوموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على الترك فهواطلاقى لاحاقى فلايكشف عن كون الصيغة حقيقة فى الوجوب كماان عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب انما هولوجود هذا الحكم العقلانى .

ومن هناعلم انه ليس لهيئة افعل ظهور لفظى فى الوجوب بمعنى وضعها لغة لذلك بل لهاظهور مقامى فى ذلك من جهة حكم العقل بلزوم حفظ حق المولى واستحقاق العقاب على تركه مالم يحرزاذنه فى الترك، اما حديث جريان مقدمات الحكمة للحمل على الوجوب فيدفعه ان المستعمل فيه اذاكان هوالبعث الخارج عن حقيقته الوجوب والندب حسب الفرض فلا معنى لاقتضاء مقدمات الحكمة خصوص الوجوب، مع انك ستعرف فى مبحث المطلق والمقيد ان مقدمات الحكمة منحصرة فى واحدة ارتكازية للعرف هى جعل المتكلم لفظمباله من المفهوم كاشفا عن تمام مراده و مقتضى ذلك كون البعث تمام مراد المتكلم بالصيغة واين هذامن الدلالة على الوجوب، ودعوى احتياج الندب الى موئنة التحديد والتقييد بعدم المنع عن الترك بخلاف الوجوب فلايحتاج الى التحديد مدفوعة باحتياج الوجوب ايضاالى التحديد بعدم الرخصة فى الترك، اذ التحديد المزبور فى طرف الندب انما هوعقلى خارج عن حاق المفهوم حسب فرض بساطة البعث المسلم بين متاخرى الاصوليين والتحديد العقلانى كماعرفت موجود فى طرف الوجوب ايضا (وبالجملة) فمقدمات الحكمة انما تفيد لوفرضنا دخل الوجوب فى مفاد الصيغة فلو اريد اثبات الدخل بهالزم الدور .

ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض الاعاظم حيث تصدى لتشييد مرام استاده صاحب الكفاية (قدهما) فى اقتضاء مقدمات الحكمة الحمل على الوجوب وما افاده فى اثبات ذلك امور (منها) انقسام المصلحة والمفسدة الى لزومية وغيرها من جهة قابليتهما للشدة والضعف (وفيه) انه لا ملازمة بين كون المصلحة اوالمفسدة شديدة مع كون الحكم الناشى عنها لزوميا ولا بين كونها ضعيفة مع كون الحكم غيرلزومى كى يصح لذلك انقسام المصلحة والمفسدة الى لزومية وغيرها، اذ رب حكم لزومى مصلحته ضعيفة توجب سقوطه بادنى عذركوُجُوب السورة فى الصلوة حيث دلت الاخبار على سقوطه بادنى عذر ورب حكم غيرلزومى مصلحته شديدة لا يعادلها شيئى كزيارة سيد الشهداء روحى لتربته الزكية الفداء التى ربما يبلغ فضلها الف حجة وعمرة مبرورة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم، واوضح من ذلك موازنة مصلحة السلام الذى يكون مندوبا مع مصلحة جوابه الواجب اذ الاولى تسع وتسعون حسنة والثانية حسنة واحدة ونظائره فى الشرعيات كثيرة، وبعد ذلك كله كيف يمكن تقسيم المصلحة او المفسدة الى لزومية وغيرها بلحاظ القابلية للشدة والضعف مضافا الى ان الالزام وعدمه ولوقلنا باستفادتهما من الخطاب امراعتبارى والمصلحة والمفسدة امر تكوينى فهما متباينان سنخا فلا يعقل تلون احدهما بالاخر فلا معنى لتنويع المصلحة والمفسدة الى ملزمة وغيرها (ومنها) الفرق بين الارادة التكوينية مع التشريعية اذ الاولى عبارة عن الشوق المؤكد الذى هو سنخ واحد فلا تقبل الشدة والضعف بخلاف الثانية التى هى متحدة مع الطلب فحيث انها ناشئة عن المصلحة والمفسدة القابلتين للشدة والضعف فهى ايضا قابلة لهما (وفيه) اولا ان الارادة التكوينية ايضا ناشئة عن المصلحة اوالمفسدة غاية الامر انها تحريك الفاعل نحو فعل جارحى بخلاف التشريعية فتحرك المولى نحو فعل جانحى هو البعث فلابد ان تشترك التشريعية فى قبول الشدة و

الضعف، وثانيا ان الطلب المفروض اتحاده مع الارادة التشريعية فعل نفسانى لا يعقل فيه الشدة والضعف فلتكن كذلك الارادة (ومنها) الفرق بين الوجوب والندب بان الارادة الوجوبية تفترق عن الندبية بالشدة فما به الامتياز عين ما به الاشتراك بخلاف الارادة الندبية فتفترق عن الوجوبية بالضعف فما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجوبية مطلقة تقتضيها مقدمات الحكمة والندبية محدودة بما ليس من سنخ المحدود فلا تقتضيه المقدمات (وفيه) ان هذا ينافى ما صرح به قبله من ان الشدة والضعف ليستا من الاطوار الطارئة على الارادة بعد وجودها بل من مشخصات وجودها فهى اذا وجدت اما شديدة أو ضعيفة فان الضعف اذا اشترك مع الشدة فى المشخصية لوجود الارادة اى الاتحاد معه خارجا فكيف يفترق عنها فى كونه من غير سنخ المحدود كى يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك ويفتقر المتكلم فى مقام بيانه الى تقييد الكلام بما يدل عليه، اللهم الا ان يرجع كلامه هذا الى مقال صاحب الكفاية (قدهما) من احتياج الندب الى التحديد بعدم المنع عن الترك فيتوجه عليه ما اجبنا به عن ذلك المقال مضافا الى عدم الحاجة الى هذا التطويل فى بيانه.

ومن ذلك كله يظهر مواضع النظر فى كلام بعض المحققين فانه فى تعليقته على الكفاية تصدى لتقريب مقال استاده (قدهما) بنظير ما تقدم عن بعض الاعاظم فيتوجه عليه نظير ما تقدم لكنه (قده) بسط الكلام فى توضيح ذلك فى هامش التعليقة بذكر محتملات ستة والذى اختاره اخيرا بعد الكر والفر ان اللازم الذى يعين الاستحباب والوجوب اخيرا هو الترخيص فى الترك وعدمه، فان اراد به اللزوم العقلى على النحو الذى ذكرناه فهو متين وان اراد به اللزوم الشرعى كما لعله ظاهر كلامه فهو مدفوع بما عرفت فتدبر، كما ان ما ذكره بعض الاساطين (ره) فى تفسير كلام القوم (الاطلاق يقتضى الوجوب) ان رجع الى

ماذكرنا فهو حق والا فمدفوع بما عرفت.

(المبحث الثالث) ان الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضاء ويعيد بعد مالم تبق على حقيقتها الاولية من الاخبار عن ثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها خارجا فهل هى ظاهرة فى الوجوب لكونه اقرب المجازات ام لا لعدم مرجح له على غيره ، الحق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) انها اظهر وآكد من الصيغة فى الدلالة على البعث ضرورة انها مستعملة فى معناها لكن لا بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو آكد حيث ان المتكلم بها اخبر بوقوع مطلوبه فى مقام البعث اظهاراً لعدم رضائه الا بوقوعه ، ولكونه فى مقام اعمال المولوية بلا ترخيص فى الترك يقع ذلك موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال على النحو المتقدم فى الصيغة مع حفظ الآكدية بالتقريب المذكور ، وحيث ليس الاخبار بداعى الاعلام فلا يلزم كذب لولم يقع المطلوب فى الخارج كما فى جميع المعانى الكنائية نظير زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل الذى جعل كناية عن جوده ولولم يكن له رماد او فصيل اصلا ، نعم ماذكره (قده) من اقتضاء مقدمات الحكمة حملها على الوجوب ظهورا او تعينا من بين المحتملات يدفعه ما تقدم فى حمل الصيغة على الوجوب لذلك كما ظهر بذلك ما فى كلام بعض اعاظم تلامذته (قدهما) حيث تبعه فى دعوى ظهور الجملة الخبرية فى الطلب الالزامى بضميمة مقدمات الحكمة (وقد اورد) اخيرا على دعوى استفاده الوجوب عقلا من كل ما يدل على الطلب اذا لم يقترن بما يدل على جواز الترك حيث يقع الطلب المولوى حينئذ موضوعا لحكم العقل بوجوب الاطاعة بان الكبرى ممنوعة لان الطلب الاستحبابي ايضا موضوع للاطاعة مع انه غير واجب الامتثال عقلا (وانت خبير) بان هذا لا يخلو عن المغالطة اذ موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة حسب اعترافه (قده) فى تقريب الاستدلال انما هو الطلب

المولوى مع عدم الرخصة فى الترك ولا ريب ان الامتثال فى مثله واجب عقلا اما مع وصول الرخصة فى الترك الموضوع لحكم العقل باستحباب الاطاعة فلا يجب الامتثال عقلا فتدبر جيدا ٠

اما المبحث الرابع فقد ظهر حاله مما اسلفناه فى المبحث الثانى فلا نعيد

(المبحث الخامس) فى تأسيس الاصل فى الواجبات وانه هل يقتضى التعبدية او التوصلية وليعلم قبل الخوض فى المسئلة ان المراد بهـــذا الاصل (يمكن ان يكون) هو القاعدة المستفادة عن الادلة الاجتهادية من قبيل قوله تعالى : وما امروا الا ليعبدوا الله (الاية) : او الاجماع وتحقيق ذلك موكول الى الفقه وان عبر عنه بعض بالاصل اللفظى بلحاظ استفادة القاعدة عن الدليل اللفظى ولكن هذا الاطلاق ليس على ماينبغى اذ الاصل اللفظى هو الجارى فى مورد الشك لعدم البيان والدليل اللفظى بيان (ويمكن ان يكون) هو الاصل اللفظى اى اطلاق الصيغة (كما يمكن ان يكون) هو الاصل العملى فى صورة فقدان الاولين ثم اعلم ان التعبدى ما يكون قوامه بالتعبد اى اظهار التذلل لدى المولى لانه حقيقة العبودية لغة وعرفا بلا تصرف فيها شرعا والتوصلى مقابل ذلك من غير ان يكون له اصطلاح جديد ومعنى مستقل وراء ذلك كى يكون بينه وبين التعبدى عموم من وجه كما زعمه بعض الاساطين (ره) (نعم) اختلفوا فى تفسيره على ما فى تقريرات الشيخ الاعظم (قده) بعد الاتفاق على دخل قصد القربة فـــى حقيقة التعبدى فقيل انه مايعم المباشرى والتعبدى مايختص به وقيل انه مايحصل بفعل المحرم والتعبدى مالا يحصل به فهذا القائل جعل التفسيرين بضميمة التفسير بالصدور لا عن اختيار معنى واحدا واختاره اصطلاحا جديدا فى التوصلى وقد اجاب الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات عن الثانى بان عدم حصول التعبدى بفعل المحرم انما هو من لوازم اعتبار قصد القربة فيه

فلاربط له بتفسيره وعن الاول بان عدم اعتبار المباشرة ان كان بالنظر الى ظواهر ادلة التوصلى فلاريب فى تساويهامن هذه الجهة مع ادلة التعبدى لأن الجميع عبارة عن الصيغ فان كان ظاهرها اعتبار المباشرة كما هومقتضى توجيهها الى نفس المكلف فليكن كذلك فى كليهماوالافكذلك أيضاوان كان بالنظر الى تقييدها بادلة الاستنابة فهودائر مدارالدليل على التقييد كلما ثبت فقد يكون التوصلى ايضاغيرجائز الاستنابة كمافى المضاجعة والجماع لكن الحق) فى تفسيره ماعرفت ومن هنا يظهر أن القربة المعتبرة فى تحقق العبادة عبارة عن ربط العمل بالله تعالى باظهار التذلل به لديه عزوجل من غيران يكون لقصد الامر اونحوه مماهوفى طول اصل الامر دخل فى قوامه كى يلزم من اخذ ذلك فى متعلق الامرشيئى من المحاذيرالمتوهمة كالدوروالخلف مماستعرف فى كلمات القوم نعم قصد الامر احد محققات العبادة فالمحاذير الناشئة من أخذه فى المتعلق سالبة بانتفاء الموضوع.

وبعد ذلك نقول ان المسئلة خلافية بين القوم ذهب الى كل من القولين فريق (والحق) ان مقتضى اطلاق المادة فى الطلبات ملاكاو خطابا هو التوصلية (اما الاول) فلان قيام مصلحة بالمادة ممالا بدمنه على مذهب العدلية فلوكان للمباشرة اوالصدورعن اختيار او الاتيان فى ضمن غيرالمحرم دخل فى حصول الغرض من تلك المادة لكان عليه بيانه وحيث لم يبين فاطلاقه يقتضى قيام الغرض بالمادة بوجودها السعى الخارجى ايتماوجد فاينما وجدوفى ضمن اى فرد تحقق يكفى فى حصول الغرض (واماالثانى) فلان البعث نحوالمادة بلاتقييد بشيئى مماذكريقتضى اطلاق المبعوث اليه فلوكان مقيدا لكان عليه بيانه فاطلاقه يقتضى سقوط الخطاب اينما تحققت المادة بوجودها السعى الخارجى وان لم يحصل به الامتثال لان سقوط الخطاب لايتبع حصول الامتثال الافى التعبديات التى قوامها بحصول الامتثال كما سياتى

انشاء الله نظيرقوام العناوين القصدية به فى العرفيات كالتعظيم فإ طلاق المادة ملاكاو خطابا يقتضى التوصلية فى جميع ماتصوره بعض الاساطين (ره) من الاقسام الثلاثة اى السقوط بفعل الغير اوبدون اختيار او بفعل المحرم (الاان يدعى) قصورالهيئة عن جعل المادة فى عهدة غيرالمكلف وفى غير صورة الاختيار وفى غيرالمباحة من الافراد فهى قاصرة عن الشمول لغير تلك الحصة الخاصة من السعى اى المباشرى الصادر عن ارادة واختيار فى ضمن غيرالمحرم فقصور الهيئة حاكم على اطلاق المادة اذ هو من قبيل ضيق فم الركية (لكن هذه الدعوى) مجازفة اذلاتنافى بين قصورالهيئة عن شمول غير تلك الحصة و بين اطلاق المادة ضرورة ان قصورها بمعنى سكوتها عن طلب غيرتلك الحصة لاوجودعقد السلب لها بالنسبة الى مطلوبية سائرالحصص وذلك لاينافى مطلوبيتها بحسب الواقع بمقتضى اطلاق المادة (وبالجملة) فالهيئة غيرصالحة لتقييد المادة لعدم تنافر وجدانا و برهانا بين قصور تلك و اطلاق هذه لباً (ولوسلمنا) حكومة الهيئة على المادة حكومة تقييدية نقول ان الحاكم على هذا الحاكم موجود فى المقام وهوالادلة الشرعية الكاشفة عن اطلاق المادة كدليل تشريع الاستنابة وترخيص التبرع الدال على مسقطية فعل الغير فانه امابيان للواقع وان الفعل النيابى او التبرعى فرد حقيقى لسعى المأمور به غاية الامر فى الاول يتحقق الامتثال من جهة ان الاستنابة تصحح استناد الفعل الى المكلف ايضا بخلافه فى الثانى لعدم مايوجب استناده اليه واما بيان للتنزيل وان فعل الغير بقسميه بدل عن فرد الطبيعى لدى الشارع فى إسقاط الخطاب مع الفرق المزبور بين القسمين وعلى التقديرين فهويدل على التوسعة فى ناحية المتعلق و هى عبارة اخرى عن اطلاق المادة فالحاكم و هو قصور الهيئة يصير محكوما بذلك و يثبت اطلاق المادة المقتضى للتوصلية.

وبالجملة بعد الاجماع على الملازمة بين النيابة والتبرع من حيث المسقطية وبعد الفراغ عن انه لا معنى لان تكون الاستنابة التى ليس فيها فعل بنفسها بدلا وعدلا للتكليف وانما فعل النائب بدل وعدل لفعل المنوب عنه فلامعنى للفرق بين دليلى النيابة والتبرع بجعل الاول ناظراً الى التنزيل اى جعل فعل الغير بدلا عن فعل المكلف الذى اليه يرجع التخيير من جهة الاصدار والثانى ناظراً إلى الواقع اى بيان اشتراط الموضوع وتقيده بفعل الغير بل هما اما ناظران الى التنزيل الراجع الى التخيير من جهه المصدر او ناظران الى الواقع و بيان اشتراط الموضوع من دون فرق بينهما الا فيما عرفت فمع الشك فى السقوط بفعل الغير باحد النحوين يكون مقتضى الدليلين هو التوسعه فى ناحيه المتعلق و بقاء المادة على اطلاقها ملاكا و خطابا فهو محكم فى جميع الاقسام الثلاثة و هكذا دليل السقوط بلااختيار او بفعل المحرم فعلى تقدير رفع اليد عن اطلاق المادة فى نفسها تثبت التوصلية فى جميع الاقسام الثلاثة بدليل خارجى على التعميم بالنسبة اليها كائناما كان ان لم نقل بان ذاك الدليل يرفع تحكيم الهيئة عن المادة فتبقى على اطلاقها و تستند اليه التوصلية هذا كله مماشاة مع الخصم والا فاطلاق المادة بالنسبة الى جميع الاقسام محكم ملاكا و خطابا كما عرفت فمقتضى الاصل اللفظى فيها التوصلية و منه يعلم حال الاصل العملى وان مقتضاه فى الجميع على هذا هو الاشتغال بداهة كون الشك فيها فى المسقط و معلوم ان الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى وستعرف ما هو الحق فى الاصل العملى فظهر انه لا فرق بين التوصلى المقابل للتعبدى و بين مازعمه قسما براسه للتوصلى من حيث الاطلاق و جريان الاصل اللفظى ٠

ولهذا القائل فى تحرير محل النزاع و تقريب الاصل اللفظى مطالب اخرى كلها مخدوشه (احدها) انكار الفعل التسبيبى للفاعل المختار و جعل

مثل : بنى الامير المدينة : اطلاقا مسامحيا كمافى تقرير تلميذه العلامة الكاظمى (قده) (وفيه) ان ماهو ملاك جريان التسبيب فى افعال الصغار والبهائم و صحة استنادها الى الغير اى المقهورية ووقوع ارادة الفاعل تحت إرادة الغير موجود بعينه فى افعال غيرهم غاية الامر ان ذلك تارة من جهة تسلط احد خارجا على الفاعل كمافى الحكومات و اخرى من جهة التزام الفاعل و جعل اراد ته تحت ارادة غيره فيشمله دليل الوفاء و تستقر المقهورية فالواسطة بين ارادة المسبِّب و بين وقوع الفعل موجودة فى المقامين لكن مقهورية الواسطة تحت ارادة المسبِّب توجب صحة استناد الفعل اليه فى عين استناده الى فاعله بلاتسامح فى ذلك لدى العرف اصلا فاطلاق : بنى الامير المدينة : ليس بمسامحى نعم هوخلاف ظاهر الاسناد الجملى فى كونه بلاواسطة ولا باس به بعد وجود القرينة اى المقام فى المثال (ثانيها) انكار التنزيل فى مثل النيابة واستبعاده عن نظر العرف (وفيه) ان المدعى تارة ان العرف لا يفهم التنزيل راسا و اخرى انه يفهمه و يوجد فى ارتكازه بل ويصدر عنه كثيرا ما غاية الامر لا يقدر على تقريره فشتان فرق بينهما كما انه تارة ينزل فعل مكان فعل كمافى الوكالة و اخرى ينزل شخص مكان شخص كمافى النيابة ولذا لا يترتب على الوكيل لدى العرف الا الاثار الفعلية فيما وقع فيه التوكيل ولكن يترتب على النائب الاثار الشخصية البدنية المترتبة على المنوب عنه حتى الاحترامات والتعظيمات الثابتة له والعجب انه انكر التنزيل فى البدن واثبته فى الفعل حيث جعل حقيقة النيابة فى احد تقريريه عبارة عن التنزيل فى الفعل فرارا عما التزم به سابقا من ان النيابة عبارة عن الوجوب التخييرى بين العملين لا ستلزامه التسبيب الذى انكره مع ان ملاك التنزيل فى المقامين واحد فان كان بعيدا عن فهم العرف فليكن كذلك فيهما والا فكذلك ايضا بل قدعرفت ان النيابة تنزيل فى البدن دون

الفعل وان التنزيل فيه انما هو فى الوكالة فهذا التزام بالتنزيل فرارا عن التسبيب (ثالثها) جعل النيابة عبارة عن التخيير من جهة المصدر (وهذا اعجب) من سابقه اذ هو بضميمة جعل فعل النايب بدلا عن المنوب عنه كما يستفاد من الجمع بين تقريريه التزام بكلا الامرين اى التنزيل والتسبيب الذين انكرهما اولا ضرورة ان بدلية فعل النايب عن فعل المنوب عنه عين التنزيل فى الاثار المرغوبة من فعل المنوب عنه كما ان تخيير المكلف بين اصداره بنفسه المادة وبين اصدارها بواسطة نائبه عين التخيير بين الايجاد بالمباشرة او بالتسبيب بتحريك النائب فهو التزام بما فرعنه بتغيير فى العبارة (رابعها) تمييز هيئه افعل عن سائر الهيئات فى الانصراف الى خصوص الاختيارى لوجهين احدهما اعتبار الحسن الفاعلى فيها بحيث يمدح على الفعل و ذلك لا يتحقق بدون الاختيار ثانيهما اعتبار التحريك المولوى فيها ولا معنى للتحريك نحو غير الاختيارى (وفيه) ان دعوى اعتبار الحسن الفاعلى فيها اقتراح اذ ليس هو مدلول الهيئة ولا المادة بل هما برئيتان منه و ليس عليه دليل آخر وكذا دعوى لزوم كون التحريك المولوى نحو الاختيارى اذ الاختيار انما هو دخيل فى تحقق الامتثال لا فى سقوط الخطاب لما عرفت من ان سقوط الخطاب لا يستلزم حصول الامتثال و منه يعلم ان الارادة غير دخيلة فى سقوط الخطاب بل فى حصول الامتثال كما يعلم فساد دعوى عدم السقوط بفعل المحرم اذا كان بين دليلى التحريم والايجاب عموم من وجه حتى بناءً على جواز الاجتماع من جهة اعتبار الحسن الفاعلى غير المتحقق فى ضمن المحرم حيث عرفت عدم الدليل على هذا الاعتبار و هذه المطالب الاربعة ذكرها فى تقريب اصالة التعبدية بالمعنى الذى زعمه ٠

(خامسها) تفريعه على الانقسامات الثانوية اى الامور المتاخرة عن الامر كقصد الامر والعلم بالتكليف و نحوهما اشكالات عديدة جعلها مانعة عن

ق

تقييد الموضوع والمتعلق والحكم بتلك الامور واستلزام ذلك عدم القابلية للاطلا
من جهتها واستنتاج اصالة التعبدية من جهة التوصلى المقابل للتعبدى
و تلك الاشكالات هى كون شيئى معلولا لنفسه و كون قصد الامر فى طول
نفسه و توقف الفعلية على نفسها و تقدم قصد الامتثال على نفسه و توقف
وجود المصلحة على قصدها و كون الشيئى فى طول شخصه (وفيه) ان هذه
المحاذير باجمعها راجعة الى الدور الذى وقع التصريح به فى كلام الشيخ
الاعظم (قده) وجماعة بتقريرات مختلفة والجواب عنه ان الاحتياج الى
تصور الموضوع اعنى متعلق الحكم فى عالم الجعل واللحاظ انما هو لاجل ان
المشتاق بالذات الذى لاجله يجعل التكليف انما هو وجود المتعلق فى وعاء
العين لا لخصوصية فى فرض الموضوع فاذا اريد تحريك المكلف نحوه يفرض
وجوده فى وعاء التصور مشيرا الى وجوده العينى ويجعل بهذا العنوان
متعلقا للبعث المولوى فيؤمر به وهذا كما ترى بالوجدان لا امتناع فيه لا ان وجوده
فى وعائه العينى بماله من الخصوصيات يفرض بعينه فى وعاء التصور كى
يستلزم الامتناع اللحاظى و فرض الشيئى قبل نفسه نعم وجوده العينى
متأخر عن الامر لان المكلف ينبعث عن الامر نحو اتيانه بخلاف وجوده
التصورى لكن هذا بمجرده لا يوجب الامتناع اللحاظى وليس ذلك فرضا
موهوميًّا من قبيل فرض أنياب الاغوال او الطيران فى الهواء بل هو فرض
مطابق للواقع ضرورة ان معنى تطابق الفرض مع الواقع هو تحقق المفروض فى
عالم الخارج فى وعائه الزمانى ولو بعد فصل زمانى قبال الفرض الموهومى
الذى لا يكاد يتحقق له مطابق خارجا ابدا الا ان معناه تحققه فيه فعلا حال
فرضه ذهنا (والحاصل) ان معنى لزوم كون القضية المفروضة حال الجعل
قضية مطابقة للواقع هو امكان وجود الموضوع خارجا و عدم تعلق التكليف بممتنع
الوجود و ليس كذلك قضية لحاظ قصد الامر فى المتعلق فى عالم الجعل اذ

معنى هذا اللحاظ هوجعل عنوان قصد الامر مشيرا الى خارجه الذى هوفعل جانحى للمكلف ولا يحصل خارجا الا بعد الامر قضاءً لتاءخر الانبعاث عن البعث و تفرع قصد الامر على الامر و قصد الامر يشارك سائر المتعلقات فى الاول اى فرض وجوده فى عالم الجعل و يفترق عنها فى الثانى اى حصوله فى عالم العين لانه يحصل فى عالم النفس بلا استلزامه الامتناع اللحاظى فالفرض المطابق للواقع فيما نحن فيه هوتحقق قصد الامر من المكلف فى عالم الامتثال المفروض تاءخره عن الامر ولا محذور فيه اما الامتناع الوقوعى فقد اعترف القائل ايضا بعدمه بعد امكان تصوره و اذ قد عرفت امكان تصوره من حيث هو للجاعل بلا استلزامه المحذور فاخذ قصد القربة فى ناحية المتعلق ممكن لحاظا بالنظر الى عالم الجعل وكذا وقوعا بالنظر الى عالم الامتثال اما القدرة على الامتثال فانما تعتبر فى ظرفه لا قبله حال الجعل كما اعترف به القائل ايضا ٠

(سادسها) انه حكى عن السيد الكبير الشيرازى (قده) ان التعبدى ما اخذ فيه عنوان ملازم لقصد القربه والتوصلى مالم يوءخذ فيه ذلك واستشكل فيه بانه لو فرض محالا انفكاك ذاك العنوان عن قصد القربة يلزم تحقق العبادة بتحقق العنوان مع عدم تحقق قصد القربة (وفيه) ان ذلك خلف فرض السيد (قده) اذ فترضه (قده) دخل خصوصية ملازمة مع قصد القربة فى المتعلق حتى يوءخذ القصد فى المتعلق بواسطة الملازمة ففرض الانفكاك محالا و الاستشكال بلزوم تحقق العبادة بدون قصد القربة بعينه نظير فرض اجتماع النقيضين محالا ثم الاستشكال بلزوم المحال وهو الاجتماع (سابعها) انه استشكل على مقال الشيخ الاعظم (قده) فى تقريب التوصلية (وفيه) انه ناش عن عدم امعان النظر فى كلامه (قده) كما يشهد به اضطرابه فى فهم مطلوبه حيث اسند اليه (تاره) التمسك بالاطلاق فاجاب بعدم امكان التمسك به متعجبا من اعتراف الشيخ (قده) بعدم القابلية للتقييد و تمسكه مع ذلك بالاطلاق (واخرى) اسند التمسك بحكم العقل بالاجزاء الى محتمل تقريراته

فاجاب بان العقل ليس بمشرع مع ان كلام الشيخ (قده) صريح فى عدم امكان التمسك بالاطلاق فى الحالات اللاحقة للامر قضاءً لامتناع دخل تلك الحالات فى المتعلق لاستلزامه الدور بخلاف الحالات السابقة على الامر فلاباس بدخلها فى ذلك وبذلك اجاب عن اصالة التعبدية ثم اختار التوصلية وصرح بان وجهه سكوت المولى عن بيان دخل قصد القربة فى غرضه فى مقام البيان وان الاصل حينئذ عدم دخله فيه وبعد اجراء اصل العدم فى البيان اللاحق يحكم العقل بالاجزاء فاستدلال الشيخ الاعظم (قده) للتوصلية انما هو باللابيان من قبل الشارع وانه لوكان له دخل فى غرضه لكان عليه اعلام المكلف بذلك ببيان ثانوى بعد امتناعه ببيان اولى وليس تمسكه بالاطلاق فلعل الذى اوقعه فى ذلك تعبير التقريرات بظهور الاوامر التوصلية فاستظهر منه تارة ارادة الاطلاق واحتمل اخرى ارادة حكم العقل بالاجزاء مع ان هذين الاحتمالين فى نفسهما متباينان فكيف يمكن اجتماعهما فى كلام واحد وارادة احدهما تارة والاخر اخرى وعلى تقدير ظهور ذاك التعبير فى شيئ منهما فالتصريح بعدم البيان فى مقامه وباصالة العدم قرينة قطعية على خلافه مضافا الى ان التعبير من المقرر فلابد من كشف مراد الشيخ الاعظم (قده) من مجموع الكلام وانت اذا راجعت التقريرات وامعنت النظر فيها وجدتها صريحة فيما قلناه فهو انما اخذ الانقسامات الاولية والثانوية من صدر كلام الشيخ (قده) حيث قسم الحالات الى السابقة على الامر واللاحقة له غاية الامر بتغيير فى الاصطلاح واسنده الى نفسه كما انه اخذ ما جعله تحقيقا للمقام اى متمم الجعل من ذيل كلام الشيخ (قده) حيث جعل عدم البيان فى مقامه دليلا على الاطلاق وعدم الدخل وبين انه لوكان له الدخل لزمه اعلام المكلف به ببيان ثانوى غاية الامر مع تسمية البيان الثانوى بمتمم الجعل فلعمرى لايكاد ينقضى عجبى كيف رضى بالاشكال على الشيخ الاعظم (قده) مع

مع انه اخذ المطلب منه •

مع ان لنافى كون البيان الثانى متمما للجعل بحيث يكون كل واحد جعلا مستقلا ولا يكون لكليهما الا اطاعة و عصيان فارد مواقع للنظر (منها) انه فى مثل الغسل قبل الفجر بالنسبة الى صوم الغد يستلزم احد امور اربعة على سبيل منع الخلو الالتزام بالشرط المتاءخر او بالواجب المعلق او انفكاك المعلول عن العلة او تقدمه على علته (توضيح ذلك) آن وجوب الغسل قبل الفجر و وجوب الصوم كلاهما مستندان الى ملاك واحد حسب فرض هذا القائل (فان بنى) على كون الصوم بالنسبة الى الوقت من الواجب المشروط لامتناع المعلق كما هو مختاره يكون وعاء فعلية الصوم ملاكا وخطابا هو دخول الوقت فوجوب الغسل قبل الفجر ايضا يتقيد لا محالة بدخول الوقت قضاءً لحق اتحاد ملاك الوجوبين و يكون ذلك القيد من الشرط المتاءخر لوجوب الغسل مع انه كما ياءتى فى محله لا يلتزم بالشرط المتاءخر و على تقدير الالتزام بصحته فلامعنى لتتميم الجعل لان وجوب الغسل عليهذا وجوب مقدمي من حكم العقل لا نفسى كى يحتاج الى الاستقلال فى الجعل (ولوبنى) على فعلية وجوب الصوم قبل الفجر فراراً عن الشرط المتاءخر فيتحد زمان فعلية الوجوبين و يكون من الواجب المعلق وهو لا يلتزم به مع انه لا حاجة عليهذا الى تتميم الجعل لما ذكرآنفا من ان الوجوب مقدمى (ولوبنى) على تحقق ملاك الوجوب قبل الفجر و فعلية وجوب الغسل دون وجوب الصوم فراراً عن الشرط المتاءخر والواجب المعلق لزم انفكاك المعلول وهو وجوب الصوم عن العلة وهى ملاكه (ولو عكس) فبنى على تحقق ملاك الوجوب ايضا لدى فعلية وجوب الصوم و هو دخول الوقت فراراً عن الانفكاك المزبور لزم تقدم المعلول و هو وجوب الغسل على علته وهى ملاكه فاحد المحاذير الاربعة لازم على هذا المبنى على سبيل منع الخلو (ومنها) ان قصد القربة فعل جانحى فهو ذو ملاك

لا محالة وحيث انه حسب الفرض من قيود المتعلق فملاكه كنفسه غيرى مع ان الجعل الثانى استقلالى نفسى فكيف يعقل قيامه بملاك غيرى مع تباينهما سنخا والا كان كل امربكل جزء اوقيد كذلك اذ الملاك الواحد القائم بجميع الاجزاء أوجب الامر بكل واحد واحد وغاية الامر امكان تقييد المتعلق فى هذا القسم دون الاول وذلك بمجرده لا يوجب الفرق فى سنخ الوجوب فتتميم الجعل بالنسبة الى قصد القربة لا يزيد على ارشاد الشارع الى تقييد المتعلق والا فلولم يلزم التسانخ بين الملاكات والاحكام والاسباب والمسببات لزم ارتفاع العلية والمعلولية بين سلسلة الموجودات وفساده لا يحتاج الى البرهان فكما ان الاسباب تستدعى مسببات مسانخة معها فكذلك الملاكات تستدعى احكاما مسانخة فالوجوب النفسى لا بد ان ينشأ عن ملاك نفسى والوجوب الغيرى عن ملاك غيرى (ومنها) ان الجعل اذا كان مستقلا بالنسبة إلى القيد كقصد القربة فهو لا محالة موضوع مستقل لحكم العقل بوجوب امتثاله و قهرًا يستقل بالاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب على الاول والعقاب على الثانى و تمام السر فى فساد متمم الجعل استحالة نشوجعلين مستقلين عن ملاك واحد واستحالة وحدة الاطاعة والعصيان لهما الى غير ذلك من المحاذير اللازمة من الالتزام بتتميم الجعل مما ذكرناه فى محله واشرنا الى بعضها فى كتاب الطهارة من الفقه فراجع.

ثم ان بعض الاعاظم (ره) أفاد فى تقريب الاصل اللفظى ما يتحصل من مجموعة دعاوى اربع (الاولى) دخالة قصد الامر فى قوام العبادة واستكشاف ذلك عن ذهاب الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم الى بطلان العبادة المزاحمة بالاهم للنهى العرضى المتعلق بها من جهة اقتضاء الامر بالشيئى للنهى عن ضده الخاص والى بطلان العبادة المأتى بها بداعى الشهوة (وفيه) ان المسئلة خلافية بينهم بناءًا ومبنى حيث ذهب غير واحد الى عدم اقتضاء

الامر بالشيئ للنهى عن ضده والقائلون بالاقتضاء ايضامنهم من لا يقول بفساد العبادة بذاك النهى ومعه كيف يمكن استكشاف دخل قصد الامر فى قوام العبادة من ذهاب طائفة خاصة الى ذلك مع ان هذا المقدار من الكشف الناقص يعلم من تعريفهم التعبدى بما يكون لقصد الامر دخل فى حقيقته بلا احتياج الى الاستكشاف من فتاويهم فذلك على تقديره لا يكشف الاعن دخل القصد فيه عند طائفة خاصة وهذا لا يجدى للمطلوب شيئا نعم لوكان هناك اجماع على دخله فيه تعبدًا لكان للاستكشاف وجه لكن أنّى لنا باثباته مضافا الى المنع عن كشف ذلك عن دخل قصد الامر فى قوام العبادة حتى لدى طائفة خاصة اذ لعل نظرهم فى الافساد الى أقوائية ملاك الاهم ففساد العبادة عليهذا مستند الى التضاد فى ناحية الملاك لا الى دخل قصد الامر فى حقيقتها أو لعل نظرهم الى تقييد طبيعى المأمور به بغير هذا الفرد المبتلى بالاهم وان فيه لا امر حتى يمكن امتثاله باتيان المسقط لا انه متحقق والفساد من جهة انتفاء قصد القربة واما البطلان فى صورة الاتيان بداعى الشهوة فقد حققنا فى مبحث النية من العبادات ان الشهوة لوكانت تمام الداعى بحيث تمنع عن التخضع بالعمل فلاخلاف من احد فى البطلان من باب السلب بانتفاء الموضوع حيث لاعبادة حينئذ لا نها مركبة عن جزئين احدهما فعل جانحى هو التخضع والاخر فعل جارحى هو مبرز ذاك العنوان القصدى و هذا العنوان مما لا بد منه حتى فى كون العمل بنفسه وظيفة العبودية قضاءً لحق الاضافة ولولم تكن تمام الداعى بل من الداعى للداعى كما فى النيابة فبطلان العبادة عليهذا غير ثابت منهم فمصب الشهوة فى كلامهم انما هو نفس التنزيل اى فرض النائب نفسه منزلة المنوب عنه لا الداعى للعمل حتى بعد التنزيل كى يوجب عدم تحقق العبادة فاستكشاف دخل قصد الامر فى حقيقة العبادة من ناحية بطلان العبادة المأتى بها بداعى الشهوة خلط

فی مصب الشهوة فی کلام القوم •

(الثانية) استحالة التقييد بالداعی فی مرحلة اللحاظ بتقريب ان منزلة الداعی من الحكم منزلة الحكم بالنسبة الى موضوعه فكلمالا يمكن فرض الموضوع قبل الحكم حتى فی عالم اللحاظ فكذلك لا يمكن اخذ الداعی فی متعلق الحكم لحاظا (وفيه) ان طولية الداعی للحكم لحاظا وخارجا ممالا ريب فيه لكن الشاءن انما هوفی لحاظ داعی الحكم بهذا العنوان الاضافی ای الوجودين الذين احدهمافی طول الاخرخارجابهيئة التركيب ذهنا وجعلها موضوعا وامكان مثله فی البداهة بمثابة لا تحتاج الى البرهان كيف و تقيد الملاك بذاك الداعی فی باب العبادات مسلم عنده وعند الكل ولولم يمكن لحاظه كذلك لما امكن تقييد الملاك ايضا به ضرورة افتقاره الى تصوره نعم الغرض لا بد ان يكون مطابقا للواقع بمعنى عدم تعلقه بممتنع الوجود و ليس كذلك قصد الامر و قد تقدم توضيح ذلك لدى جواب الامتناع اللحاظی من كلام بعض الاساطين (الثالثة) امكان اخذ الداعی فی متعلق الخطاب المولوی بنحوالانحلال و كشف الانشاء الشخصی عن سنخ الوجوب لا شخصه (وفيه) ان انبساط الحكم الى اجزاء المتعلق غيرانحلاله الى احكام متعددة والمقام من قبيل الاول دون الثانی اذ الواحد البسيط كالحكم لا يمكن ان يتجزء فضلا عن ان يتعدد مع ان الانحلال الى احكام متعددة يستدعی موضوعات متعددة فهناك احكام مترتبة على موضوعات كل يستدعی امتثالاعلیحدة و اطاعة وعصيانا كذلك وهذا بعينه الاستقلالية فی الملاك والخطاب التی قد فرمنها بالنسبة الى القيود فالامر المتعلق بالمركب انما ينبسط على الاجزاء والقيود ولذا نقول بان وجوبها استقلالی ضمنی بمعنى انه ليس بمقدمی و اذ ا لم يمكن الانحلال فی امرواحد بسيط فالمبرز بانشاء شخصی لا محالة يكون شخص الارادة المتعلق بشخص الموضوع لا سنخها امافی العام الاستغراقی

فحيث ان الموضوعات المتعددة تستدعى احكاما كذلك فذلك يكشف عن سنخ الارادة وتعدد اوامر بسيطة لاعن انحلال الواحد البسيط وحيث ان المفروض فى المقام وحدة الموضوع وليس كاشف آخر عن تعدد الامر فهناك لا محالة انشاء شخصى كاشف عن وجوب شخصى متعلق بموضوع شخصى و من المعلوم ان الواحد الشخصى عرضى لا مجال للطولية فيه (فلا يقال) سلمنا الانبساط وعدم تطرق الانحلال فى المقام لكن قطعة من ذاك الواحد البسيط علة للقطعة الاخرى منه والاول موضوع للثانى ويتم به المطلوب من ادخال القيد كقصد الامر فى متعلق الخطاب الشرعى (وذلك) لتقابل العلة والمعلول و مقتضاه استقلال كل فى الوجود وانحيازه عن الاخر وهذا عين التعدد الذى فرضنا عدمه هذا اخلف فالتقييد بحسب متعلق الخطاب الواحد مما لا سبيل اليه (الرابعة) اختصاص الاطلاق المقامى بقيود مغفول عنها الذى به اجاب عن ذاك الاطلاق (وفيه) ان الملاك فى جريان البرائة الشرعية والعقلية هو عدم استناد الفوت الى تقصير المكلف فى عالم الامتثال سواء استند الى عدم صدور البيان عن الشارع او الى عدم وصوله الى المكلف اذ العقل يستقل بلزوم الخروج عن عهدة تكليف واصل ولا فرق فى ذلك بين القيود المغفول عنها و غيرها فمجرد كون القيد مما يمكن التفات العبد اليه لا يجوز العقاب على فوته اذا كان بيانه من وظيفة المولى كما فى المحصلات الشرعية على ما قدمناه لدى التعرض لكلام بعض الاساطين فالاطلاق المقامى جار فى كلا القسمين •

ثم ان بعض المحققين (قده) افاد فى تقريب الاصل اللفظى ما فيه مواقع للتأمل (منها) ان سائر الدواعى غير داعى الامر بين ما لا يوجب عبادية الفعل و ما يتوقف على عبادية الفعل فى نفسه (اذ ذلك) يتوقف اولا على انحصار العنوان الحسن بالانقياد و ثانيا على انحصار عنوان الانقياد بالاتيان بداعى

الامر و كلاهما ممنوعان اذ الانقياد عبارة عن كون العبد فى مقام خدمة المولى وايقاع نفسه تحت سيطرته و سلطانه و هوكما يحصل بالانبعاث عن امره القطعى كذلك عن امره الخيالى وعن محبوبية الشيئى له و كونه ذا مصلحة و غرض منه وبالجملة كلما ارتبط بعثا اوحبا او غرضا بالمولى فهو تحت سيطرته و الاتيان به خدمة له بل هوحقيقة العبادة يقال : عبده خدمه : فعنوان الانقياد غيرمنحصربداعى الامر بل يعم جميع الدواعى المزبورة ولوسلم الانحصار فلاريب فى حسن خدمة المولى عقلا الصادقة على سائرالدواعى عرفا و عدم انحصار العنوان الحسن بالانقياد نعم الحسن فى كل من العنوانين عرضى ينتهى الى مابالذات و هوالعدل فى عالم العبودية الذى هوحسن ذاتا فالكبريان داخلتان تحت كبرى ثالثة عليها المدار فى عبادية العبادة وانطباق تلك الكبرى على سائرالدواعى بواسطة احد العنوانين على سبيل منع الخلو مما لا يقبل الانكار فتحقق العبادة بالجميع مما لاينبغى الارتياب فيه كما ان استحقاق الثواب عليها بعد تحققها مستنداً إلى ان الاعطاء حيئذ عدل فى عالم الربوبية مما يستقل به العقل (ومنها) ان بعض الاساطين كما قد منساه اوردعلى اخذ داعى الامر فى ناحية الموضوع باستلزامه الامتناع اللحاظى وهو تقدم الموضوع على نفسه لحاظا فاجاب هذا المحقق عن ايراده بما ذكره المحقق الحائرى (قده) فى درره من ان فرض تحقق الموضوع غيرممكن كى يستلزم ذلك اذ فرض تحققه يساوق فرض سقوط الامر مع ان الشأن انما هو فى ترتبه هذا خلف (اذ بعض الاساطين) ايضا يعترف بهذا التساوق ولزوم الخلف ولا يكاد يخفى مثله على مثله وانما دعواه ان تقييد الموضوع بالداعى فى كل وعاء يستلزم تقدمه على نفسه بحسب ذاك الوعاء (فتقييده) به فى عالم ايراد الحكم الذى لا بد من كونه من قبيل الغرض الذهنى المطابق للواقع دون الوهمى اى من قبيل الطيران الى السماء (يستلزم) التقدم المزبور بحسب عالم

اللحاظ وهذا لا ربط له بلحاظ تحقق الموضوع خارجا على ما هو عليه كى يستلزم الخلف المزبور نعم يرد عليه ما قدمناه عند التعرض لجوابه من تحقيق الغرض المعتبر فى عالم ايراد الحكم وان تقييد الموضوع بالداعى فى ذلك الغرض لا يستلزم محذور تقدم المتأخر على ما فصلناه هناك ·

(ومنها) حصر محذور اخذ الداعى فى الموضوع بلزوم محركية الامر الى محركية نفسه بعد تسليم عدم الاستحالة من غير هذه الجهة (اذ فيه) ان المأخوذ فى الموضوع هو قصد الامر بما هو[٧] فعل جانحى كتحريكه الى ذات العمل الذى هو فعل جارحى مما لا محذور فيه بناءً على عدم الاستحالة الا من ناحية المحركية كما هو مفروض كلامه واستلزام ذلك القصد للتحريك الطبعى من قبل الامر غير دخله فى ناحية المتعلق نعم لو كان مراد القوم دخل التحرك من الامر فى موضوعه للزمت الاستحالة من جهة تقدم المبعوث اليه طبعا عن البعث وعدم تعقل تقيده بما هو من شئون البعث كما قدمناه و ليس كذلك بل ما به الحركة هو الامر وما اليه الحركة هو قصد الامر لا التحرك الطبعى فلا يلزم محذور محركية الامر الى محركيته ومن هنا يظهر اندفاع المحذور الاخر الذى ذكره من ان التقييد به يلزم من وجوده عدمه وجه الظهور ان هذا المحذور انما يلزم على تقدير خروج قصد الامر عن ناحية المتعلق و يكون المطلوب الاتيان بالمتعلق بداعى امره كما يفصح عنه تقريبه للمحذور اما على ما عرفت من كون المتعلق عبارة عن الفعل وقصد الامر فلا يلزم من وجود التقييد عدمه اذ الامر حينئذ يدعو الى الفعل و قصد الامر معا لا الى خصوص الفعل ·

(ومنها) ما هو العمدة من مواقع التأمل فى كلامه من التزامه على تقدير تعدد الامر بكل من شقى سقوط الامر الاول وعدمه على تقدير حصول متعلقه والجواب عن محذور عدم بقاء الموضوع للامر الثانى فى الشق الاول بان الاتيان بالمتعلق مقتضى للسقوط لا علة له قضاءً لوجود مصلحة ملزمة اخرى

[٧] بما هو فعل قلبى لا التحرك الطبعى من الامر ومن المعلوم ان تحركه للامر الى قصد ما لذى هو

قابلة للاستيفاء وانه لواقتصر على موافقة الامر الاول حتى خرجت المصلحة الاخرى عن القابلية للاستيفاء فعند ذلك يصير امتثالا لذلك الامر وعلة لسقوطه فحاصله الالتزام بالبرزخ بين السقوط واللاسقوط للامر وعن محذور عدم الاحتياج الى الامر الثانى فى الشق الثانى بقيام الغرض بنفس المتعلق و كون قصد الامر مماله الدخل فى مؤثرية ذلك المتعلق فى حصول الغرض لانه بنفسه ايضامما يقوم به الغرض ويكون محصلاله فلبّ الارادة متعلق بقصد الامر ايضا لكن لا يمكن حيث تعلق الخطاب الاول به فلابد من خطاب ثانوى تبعى متعلق بالشرط (اذ ما دفع) به محذور الشق الاول (فيه) ان عدم علية الاتيان حيئذ للسقوط ان كان من جهة التوسعة فى مرحلة الامتثال فهو صحيح لكن لالاجل استيفاء مصلحة اخرى اذ السقوط واللاسقوط عبارة عن اعتبار الامر ولااعتباره التابعين لبقاء فرد مامن سعى المتعلق قابل لامتثال السعى بـه وعدم بقائه فبعد الاتيان بفرد من الطبيعى اذاأمكنه تبديله بفرد أسنى تام الاجزاء والشرائط يكون لاعتبار الامر وجه هواستيفاء الغرض الأوفى وهذامعنى كون الاتيان بالمتعلق مقتضياللسقوط اما اذالم يمكنه ذلك امالاتيانه من الاول بالفرد الأسنى اولفوات وقت امتثال الطبيعى فليس لاعتبار الامر وجه وهذامعنى علية الاتيان بالمتعلق للسقوط فلواراد هوايضا من الاقتضاء والعلية هذاالذى قلناه فلبقاء الامر وجه لكن لالاجل استيفاء مصلحة اخرى بل لاستيفاء نفس المصلحة الاولى القائمة بنفس المتعلق و ان ارادغيره بان كان عدم العلية من جهة تبديل الامتثال استيفاء المصلحة اخرى غيرما قامت بمتعلق الامر الاول كمايرشد اليه تعليقه العلية للسقوط على الاقتصار على موافقه الامر الاول الموجب لخروج المصلحة الاخرى عن القابلية للاستيفاء فيردعليه (اولا) عدم وجود مصلحة ملزمة اخرى فى المقام على مذاقه ايضالقيام تمام المصلحة بمتعلق الامر الاول و كون قصد الامر دخيلافى مؤثرية

المتعلق فى حصول ذلك الغرض لان الاتيان بالمتعلق حينئذ ليس مقتضيا للسقوط لعدم تحقق ما هوشرط تاثيره فيه فضلا عن ان يصير لدى الاقتصار عليه علة للسقوط بل الامر الاول يبقى على حاله مقتضيا امتثاله باتيان متعلقه مع قصد امره اذ الواجب عليه هذا لاسيما على مذاقه من لزوم تحصيل الغرض هو ما يكون فى الخارج محصلا للغرض (وثانيا) ان مجرد امكان استيفاء مصلحة اخرى اجنبية عن متعلق هذا الامر كيف يوجب بقائه وعدم سقوطه بالاتيان بمتعلقه بل سقوط الامر او عدمه يدور مدار حصول متعلقه او عدمه (وثالثا) ان مفروض الشق الاول سقوط الامر الاول بعد الاتيان بالمتعلق و نتيجة هذا الجواب عدم سقوطه و هل هذا الا الخروج عن موضوع الشق الاول ام الالتزام بخلاف الغرض فرارا عن محذور ذلك الغرض (واما ما دفع) به محذور الشق الثانى (ففيه) ان الشرائط الشرعية كما يستفاد من ادلتها كيفيات خاصة دخيلة فى قوام المتعلق و ملاكه منتزعة عن اضافته الى امور خارجية فهى تقييدات فى ذات المتعلق يقوم بها الغرض اما على نحو تعدد مراتب المطلوبية غاية الامر عدم استقلال كل مرتبة بالمطلوبية قضاءًا للارتباطية او على نحو تعدد المطلوب لكن مع كون المشروط ظرفاً لمطلوبية الشرط و تفصيله موكول الى محله فما لم تحصل تلك الكيفيات لا تحصل المصلحة القائمة بالمتعلق و يكون الامر الاول بحاله مقتضيا بنفسه امتثال الطبيعى بما له من القيود والكيفيات بلا احتياج الى الامر الثانى •

فظهر مما ذكرنا ان كلمات القوم حول تقريب الاصل اللفظى كلها غير خالية عن الاشكال (والتحقيق) وان ظهر اجماله من مطاوى ما قدمناه ومما ذكرنا لدى الايراد على مقالات القوم وسياتى تفصيله فى باب النهى عن العبادة (ان حقيقة) العبودية عبارة عن كون الشخص تحت سلطان الغير والتعبد اظهار لذاك المعنى و هو حسن ذاتا لانه عدل فى عالم المقهورية كما ان

اعطاء الاجرعليه حسن ذاتالانه عدل فى عالم القاهرية و مبرز ذلك تارة ارتكازى كالسجدة بل مطلق الانحناء فانهماابراز للذل والخضوع و اخرى جعلى اما باعتبار عرفى كمافى وضع اليدين على الصدر لتعظيم الملوك و الشرفاء او غيرمما هو متعارف لدى كل قوم بالنسبة الى عظمائهم او شرعى كالصلاة و يشهد لذلك اطلاق العبادة فى الاستعمال الفصيح على السجود للصنم و نحوه مماليس هناك امرمن قبل المعبود فهى بحسب الحقيقة والاستعمال الفصيح لاتتوقف على قصد الامر بل هى كذلك لغة ايضا بلا حقيقة شرعية فيهاكغيرهافان عبده بمعنى خدمه و تذلل له فالعبادة عنوان قصدى وفعل قلبى لاتختص بداع دون آخر و منه يعلم عدم تصورالا باحةفيها كمايظهر تعقل الكراهة فيها بان تكون ذات خصوصية موجبة لحزازتها و مرجوحيتهالدى المعبود وان كان بعدالكسر والانكسار بين خصوصيات متحققة فى الافراد ينتج كونهااقل ثواباايضا الذى هو معنى الكراهة لدى المشهور وكذايظهر تعقل الحرمة الذاتية فيهافالعبادة حقيقة عرفية لغوية موضوع للاحكام الاربعة بلاجعل من قبل الشارع فى اصل حقيقتها بل فى مصاديقها و مبرزاتهافان كان المراد من النية المعتبرة فى العبادات هذا المعنى فالتحقيق انهاجزء للعبادات بل هى روحها و نفس الفعل بمنزلة الالة لابرازها (ثم) ان للتعبد مراتب متعددة مختلفة شدة وضعفا فاول مرتبتهامايستفاد من قوله (ع) :من أصغى الى ناطق فقدعبده :وأسناها ما يستفاد من الفقرة العلوية (ع) :بل وجدتك اهلاللعبادة فعبدتك :بل حيث ان سلطانه تعالى لانهائى وفعل ماسواه كقصده وجميع شئونه متناه فليست لهامرتبة اسنى كماوكيفا وكيف يتمكن العابد كائنامن كان مع تناهيه بجميع شئونه من اظهار الذُّلِّ غيرالمتناهى كى يناسب سلطانه غيرالمتناهى كما هو المستفاد من كلام خزان علمه تعالى : ماعبدناك حق عبادتك : اذ لا يعقل

تحقق عبادة لائقة بشأنه من العابد المتناهى فالمنفى هو العبادة الكاملة كما و كيفا لا خصوص الاول كما ربما يتوهم •

واذا كانت العبادية جزءاً للعبادات الشرعية اى الوظائف المجعولة فى الشرع لابراز الذل فيمكن التمسك بالاطلاق اللفظى من جهة المادة لنفى جزئيتها عند الشك فى اعتبارها كما يمكن التمسك بالاطلاق المقامى لذلك بعد سكوت المولى عنه فى مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية بلافرق فى ذلك بين القيود المغفول عنها و غيرها اذ ليس فى غير المغفول عنها عدا امكان الالتفات اليها وهو لا يصلح لتقييد الاطلاق على ما فصلناه سابقا عند الجواب عن مقالة بعض الاعاظم بل يكفى لرفع الشك امكان البيان بمعنى ان نفس الكون فى مقام التشريع كاشف عرفا عن عدم دخله لان اللازم عليه بيان تمام ماله الدخل فى المقصود من الجعل فعدم بيانه مع امكانه يكشف عرفا عن عدم الدخل فى مطلوبه بل التمسك بما ذكرممكن حتى بناءاً على دخل خصوص قصد الامر فى حقيقة العبادة اذ القصد جزء من المتعلق كما قدمناه واجبنا عما توهم لزومه من ذلك التقييد اى الامتناع اللحاظى بكلا تقريبيه المتقدمين من بعض الاعاظم و بعض الاساطين او غيرذلك من المحاذيز المزعومة حتى لزوم محركية الامر الى محركية نفسه الذى تقدم من بعض المحققين (نعم يبقى) الاشكال بناءاً على اخذ الانبعاث من الامر فى موضوعه كما اشرنا اليه سابقا من تقدم المبعوث اليه طبعا عن البعث فكيف يمكن اخذ الانبعاث الذى هو من شئون البعث فيه و تقييده به (لكن يمكن) الجواب عنه بان الانبعاث المأخوذ فى الموضوع ليس هو المنتزع عن البعث كى يستلزم تقدم المتأخر بالطبع بل المراد من تقييد الموضوع بذلك ما يكون مرجعه الى التقيّد وعدم سعة دائرة الموضوع الملحوظ فى عالم ايراد الحكم للحاصل بغير داعى الامر من رأس فعدم الشمول لغير الفعل العبادى عليهذا يكون على نحو التخصص بلا لزوم محذور (فتحصل) ان

الاصل اللفظى يقتضى التوصلية على جميع الاقوال فى معنى العبادة هـذا كله حال تقريب الاصل اللفظى ٠

اما الاصل العملى فمقتضاه البرائة اذ موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان هو عدم البيان الواصل ضرورة ان المصحح للعقاب هو استناد الفوت الـى تقصير المكلف فى عالم العبودية فمع عدم استناده اليه سواء تمت الوظيفـة المولوية كما فى صورة عدم وصول البيان أم لا كما فى صورة عدم صدور البيـان يكون العقاب قبيحا (وبالجملة) فمجرد صدور البيان من قبل المولى و تماميـة وظيفته بذلك لا يكفى لحكم العقل باستحقاق العقاب مالم يصل الى المكلف كما ان احتمال الدخل لما لم يكن كاشفا عن الدخل لا يكون بيانا فليس بحاكـم على القاعدة (فتلخص) ان مقتضى الاصل لفظيا و عمليا هو التوصلية (فدعوى) ابتناء تقرير الاشتغال وجوابه على الحصة التوائمة اى اخذ قصد القربة قيدا على نحو القضية الحينية كما صدرت عن بعض الاعاظم (مدفوعة) بان الملاك فـى جريان الاشتغال هو امكان دخل القيد ثبوتا فى الغرض ولو لم يمكن بحسـب الاثبات تقيد المتعلق بـه حيث يستقل العقل حيئنذ بلزوم الاتيان به تحصيلا للغرض (والحاصل) ان الاشتغال مبنى على مذهب العدلية من ان التكليف صادر عن غرض لا جزافا فاذا شك فى قيدية شيئى للمتعلق فقد شك فى حصول ذلك الغرض بدونه ومقتضى لزوم تفريغ العهدة عن التكليف المعلوم هـو الاتيان بالمشكوك وهذا كما ترى لا يتوقف على الحصة التوائمة اذ التقييد انما هو فى ناحية الملاك وهو بمكان من الامكان فلا يحتاج الى التصحيح بمثل الحصـة التوأمة و منه يظهر عدم ابتناء الجواب عن الاشتغال على الحصة التوائمة لرجوعـه بالاخرة الى ان بيان المشكوك يكون من وظيفة الشارع كما بيناه فاتعـاب النفس فى تقرير الشبهة و جوابها بما صنعه هذا القائل تطويل بلاطـائل و فيما افاده فى المسئلة مواقع اخرى للنظر غير ما اشرنا اليه فى تقريب الاصـل

اللفظى والعملى لا يهمنا التعرض لها ٠

(كما ان توجيه) بعض المحققين (قده) دخول قصد الامر (الذى هو شرط لتاثير المتعلق فى حصول الغرض) تحت الاعتبار الشرعى والامر المولوى بالامر به بعد الامر بالصلاة بمثل قوله : و ليكن الصلاة عن داعى امرها : فانه مصحح لانتزاع الشرطية منه اذ هى اعتبار الشيئى فى المأمور به بنحو دخول التقيد و خروج القيد (مدفوع) بان الشرط ان كان عبارة عن اعتبار شرعى فى المتعلق كما اعترف به وهو الحق فقد عرفت آنفا انه ما يقوم به الغرض الاولى فلا تكون هناك مصلحة اخرى كى يحتاج الى امر ثانوى ولو كان عبارة عن مؤثر خارجى فى محصلية المتعلق غير مربوط بذاته بما هو متعلق للامر المولوى كما يظهر من تصريحه بان الامر بالشرط مقدمى فلا محالة يكون الامر الثانى ارشاداً الى عدم حصول الغرض على ما هو الحق من عدم اعمال مولوية فى الامر المقدمى مع ان مفروض القائل بتعدد الامر استقلالية كل من الامرين واعمال المولوية فيهما كى يصلح الامر الثانى للتحريك المولوى نحو الاتيان بداعى الامر ويصير القيد شرعيا حسب الفرض هذا مضافا الى ان التاثير التكوينى الذى هو معنى الشرط عليهذا لا يعقل الجعل بالنسبة اليه (كما ان دعواه) الفرق بين ما نحن فيه و بين الاقل والاكثر الارتباطيين بجريان البرائة فى المقام والاشتغال هناك عكس ما عليه المشهور (مدفوع) بان الغرض الذى يجب تحصيله بحكم العقل هو القائم بما ثبت التكليف بالنسبة اليه اى الاقل لان فوت ما هو القائم بالزائد اى الاكثر غير مستند الى تقصير المكلف فى الامتثال الذى هو المصحح للعقاب بل اما الى عدم تامية الوظيفة المولوية كما فى صورة عدم صدور البيان بالنسبة الى الزائد او الى امر خارجى كما فى صورة عدم وصول البيان الصادر فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان على اى تقدير متحقق فى الاقل والاكثر على حد تحققه فى المقام بناءً على ما هو التحقيق من ان موضوع القاعدة عدم البيان الواصل وفيما افاده (قده)

فى المسئلة مواقع اخرى للتأمل لا يهمنا التعرض لها فى المقام ولعلنا نشير الى بعضها فى باب النهى عن العبادة ان شاء الله .

(كما ان لبعض الاساطين) فى الاصل العملى مطالب غير خالية عن الاشكال (منها) الاستشكال على صاحب الكفاية (قده) القائل بالاشتغال لدى الشك فى دخل قصد القربة فى حصول الغرض بعد الفراغ عن لزوم تحصيل غرض المولى كما هو كبرى مسلمة عنده (قده) بان هذا القول يبتنى على التفرقة بين الاسباب الخارجية والاسباب الشرعية و كون قصد القربة من الاولى ثم الاشكال بفساد المبنى والابتناء (وفيه) فساد ابتنائه على التفرقة وصحة المبنى اذ الاسباب الخارجية انما لا تجرى فيها البرائة من جهة ان بيانها خارج عن وظيفة الشارع وانما احراز السبب بعد تعلق التكليف بالمسبب يكون فى عهدة نفس المكلف إحرازاً لِامتثال التكليف بحكم العقل فهو نظير الشك فى الفرد بعد العلم بتعلق التكليف بالكلى اما جريان الاشتغال فى المقام فليس لاجل ان قصد القربة من الاسباب الخارجية وان احراز السبب يكون فى عهدة المكلف حتى يبتنى على الفرق بينها و بين الاسباب الشرعية بل مراد القائل كما يستفاد من كلامه ان الشارع حيث لم يمكنه افادة ذلك القيد بنفس خطابه المولوى لامتناع اخذه فى ناحية المتعلق أحال بيانه الى عهدة العقل فى طريق الامتثال لانه يستقل بلزوم تحصيل الغرض فمع الشك فى حصوله بدون ذلك القيد يحكم بالاتيان بالمشكوك تحصيلا للغرض فلو لم نقل بالاشتغال فى الاسباب الخارجية أيضاً يمكن القول به فى المقام بخلاف ما اذا كان بيان القيد من وظيفة الشارع ولو بجملة خبرية كما فى المحصلات الشرعية فمع الشك فيه يكون مورداً للبرائة هذا كله فى فساد الابتناء اما صحة المبنى اى الفرق بين الاسباب الخارجية مع الشرعية بجريان البرائة فى الثانية فلان البرائة العقلية اعنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية فيما يكون بيانه من وظيفة الشارع كالمحصلات الشرعية اذ المحصلات لو لم يكن بيانها وظيفة الشارع لم

توصف بالشرعية ولم يكن معنى للاضافة سواء كانت موضوعا للحكم ام سببا واقعيا كشف عنه الشارع وعليهذا فلولم يبين ما هو المؤثر فى حصول المسبب كان فوت غرضه على تقديره مستنداً الى نفسه وكان عقاب المكلف عليه قبيحا و بلابيان ٠

(ومنها) عدم جريان البرائة فى الاسباب الشرعية سواء كان المجعول هو المسبب او السببية على تقدير قابليتها للجعل (وفيه) انه ما المراد بالسببية فانها لو كانت عبارة عن عدة اعتبارات شرعية موضوعة لترتب اعتبارات اخرى عليها هى آثارها فلاريب فى امكان جعلها بلالزوم محذورفيه و حينئذ فلو شك فى تحقق بعض تلك الاعتبارات من الشارع تجرى البرائة فى ناحية السبب بالنسبة الى خصوص الاعتبار المشكوك صدوره عن الشارع و يرتفع الشك عن ناحية المسبب ايضا بناءاً على مذاقه من ان الامر بالسبب امر بالمسبب ولا اقل من جريان البرائة العقلية اى قبح العقاب بلابيان على تقدير عدم جريان البرائة الشرعية من جهة ان المقام من الامور الوضعية الخارجة عن موضوع حديث الرفع لعدم كونها مجعولة وان كان الحق عموم حديث الرفع بقرينة كلمة : أمتى : لجميع الاختصاصات الشرعية وضعية ام تكليفية كما يأتى تحقيقه فى محله انشاء الله (وبالجملة) عليهذا يخرج المقام عن موضوع الاسباب والمسببات و لا يكون نظير الالقاء والاحراق بل هناك اعتبارات موضوعة لاعتبارات اخرى هى آثار ذلك الموضوع فكلما شك فى بعضها يكون من الشك بين الاقل والاكثر و تجرى فيه اما البرائة العقلية او مع الشرعية و معناها استناد عدم ترتب الاثار المرغوبة على تلك الاعتبارات (على تقدير عدم كفايتها فى ترتبها عليها) الى اللابيان من الشارع لا الى تقصير المكلف فى مرحلة الامتثال لعدم ثبوت التكليف بالنسبة الى ازيد من تلك الحصة المتحققة فى ضمن الاقل والعجب انه مع اعترافه بكون الجزئية

منتزعة عن امور خارجية يقول بعدم جريان البرائة فيها مستدلاً بانتزاعيـة الجزئيةو عدم قابليتها للوضع والرفع مع انه لا يلزم جريان البرائة فى نفس الجزئية بل فى منشاء الانتزاع الذى هومركب ذواجزاء فرفع الجزئية برفـع منشاها وبعبارة اخرى مجرى البرائة نفس الجزء المشكوك دخله فى ترتـب المسبب لاجزئيته فانكار جريان البرائة فى السبب تغليط و انكاره فى جـزء السبب تغليط فى تغليط اما لو كانت السببية عبارة عن امر تكوينى هوالرشح فكما لا يعقل الجعل بالنسبة اليهالاستحالة افاضة الرشح المصدري بالتعبد فكذلك لا يعقل بالنسبة الى المسبب عند وجود السبب لكونه الرشح الاسـم المصدرى وبالجملة رشح المسبب عن السبب كرشح السبب للمسبب تكوينـى لاجعلى فالتفصيل بين السبب والمسبب فى القابلية للجعل وعدمها تغليط و تاءويل كلامه بان مراده التكليف او الاعتبار حيـن كذا انكار للسببية فـى المحصلات الشرعية فاين الرشح حتى يكون تكوينيا •

و حيئذ نقول ان الطلب اذا تعلق بشيئى كذا وكان اعتبار الشارع لـه موقوفا على وجود امور و شككنافى دخالة امر آخر فى اعتباره له فان كان هـذا الامر ممالا بد من احرازه خارجا فلابد من تحصيله للاشتغال وان كان بيانـه وظيفة له فليس للشارع مواءخذ ته لانه يجب عليه ايجاد تلك الامور حقيقـة اذ ليس فى البين سببية تكوينية حتى يتعلق التكليف بمسببه بل المجعـول اعتبار الشارع شيئا ماعند حصول شيئى آخر فالماءمور به فى الحقيقة ذات هذه الامور اذ لامعنى لقوله : حصل اعتبارى : مع انه لو فرض محالا كونه بنفسـه متعلق الجعل فبيان ماعنده بجعل الشارع هذا الامر حيث انه وظيفة لـه فلابد من بيانه والا أخل بغرضه بل لا بد فى الاسباب والمسببات الشرعيـة امامن الالتزام بانه هناك اعتبار للشارع موضوع لاعتبارما آخر كماعليه السيـد الداماد (قده) و حيئذ يكون فى تسميتهما بالسبب والمسبب نوع تسامح وإمّا

من الالتزام بكونهما كالاسباب والمسببات الخارجية امورًا واقعية كشف عنهما الشارع كما هو الحق وحيئذ لا يعقل الجعل بالنسبة الى شيئى منهما بل الجعل لا بد ان يكون بالنسبة الى حكمهما من وجوب ايجادهما خارجا او نحو ذلك فتجرى البرائة فى السبب بمعنى رفع التكليف عن المشكوك كونه من اجزاء السبب (ولوسلمنا) التفصيل و كون المسبب مجعولا عند وجود السبب بخلاف نفس السبب (فلا يعقل) كونه مجعولا لكن المسبب حيث انه اعتبار من الشارع خارج عن تحت قدرة المكلف فلا يمكن كونه ماءمورًا به وانما القابل للمطلوبية من المكلف هو السبب فمتعلق طلب الشارع لبا هو السبب ابدا فان كان ظاهر خطابه ايضا متوجها الى السبب فهو ولا يمكن ارجاعه الى طلب المسبب بشهادة تلك القرينة العقلية (فظهر) ان كون الامر بالسبب امرا بالمسبب مما لا محصل له اما من حيث جريان البرائة فقد عرفت انه فى نفس السبب بالنسبة الى الجزء المشكوك كونه من اجزائه ٠

(ومنها) وجود جهتين بالنسبة الى الجزء المشكوك للسبب و جريان البرائة بالنسبة الى الجهة الراجعة الى الشمول تحت الخطاب والاشتغال بالنسبة الى الجهة الراجعة الى الدخل فى حصول الغرض وانهما حيث يكونان من قبيل الاقتضاء و اللااقتضاء فلا تنافر بينهما (وفيه) ان اصالة البرائة انما تقتضى عدم الحرج و خلو العهدة عن الاتيان بشيئى آخر واصالة الاشتغال انما تقتضى الحرج وبقاء شيئى آخر فى العهدة فهما متعارضتان قهرا لا ان احديهما الاقتضاء والاخرى اقتضاء كى لا يكون تنافر فى البين ولذا لو ورد دليلان فى خصوص مورد و كان مفاد احدهما البرائة و مفاد الاخر الاشتغال لا يرتاب احد فى كونهما متعارضين والاحتياج الى العلاج ففى المقام يشكل الامر فى ترجيح احد الاصلين و يمكن حله (تارة) بما يستفاد من كلام صاحب الكفاية (قده) من حكومة البرائة الشرعية على الاشتغال العقلى ضرورة

ان حكم العقل بلزوم حفظ الغرض من ناحية المشكوك انما هو فى طـــول احتمال شمول التكليف له فبعد رفع الشارع تكليفه عن ذلك المشكوك بمقتضى حديث الرفع لاحكم للعقل بالنسبة الى حفظ الغرض من قبله (واخـــرى) باطلاق حديث الرفع بالنسبة الى المشكوك بعد عموم كلمة : ما : فى قوله (ع) : مالا يعلمون : للوضعى و غيره اذ المعنى حينئذ ان كلما يفوت بفوات هذا المشكوك فهو مرفوع عنكم فيشمل فوات الغرض على تقديره و معه لا يبقى مجال للاشتغال و كيف كان فجريان البرائة فى الجزء المشكوك مما لا اشكال فيه سواء لمحكومية الاشتغال العقلى بعد الجريان بالبرائة الشرعية ام لاطلاق البرائة المانع عن اصل جريان الاشتغال .

(ومنها) ان جريان البرائة بالنسبة الى الجزء المشكوك يستلزم شبهة الاثبات من جهة عدم دخله فى ناحية الغرض (وفيه) ان مجرى الاصل اذا كان بنفسه حكما تعبديا شرعيا فرفعه بالتعبد هو رفع ماله من الاثار العقلية و الشرعية ولب سره ان تلك الاثار حينئذ تكون من السالبة بانتفاء الموضوع كما حققناه فى محله كما ان اثباته بالتعبد كما فى الاصول كالاستصحاب هو اثبات آثاره العقليه والشرعية كما يشهد به اثبات وجوب الاطاعة وحرمة المخالفة و استحقاق المثوبة للاولى والعقوبة على الثانية باثبات التكليف بالاستصحاب او الاشتغال مع انها آثار عقلية لوجوده و كذا اثبات عكسها باثبات رفـــع التكليف بالبرائة ونحوها نعم لوكان لتلك الاثار آثار عقلية او شرعية لم يكن الاصل مجديا بالنسبة اليها نفيا واثباتا لاحتياجها الى تعبد اخر غير التعبد بنفس الحكم نفيا او اثباتا و دليل ذلك الاصل قاصر عن افادته و بنفس هذا التقريب نقول بان الاصل ليس حجة بالنسبة الى الاثار العادية ولو لنفس الحكم او الموضوع كما ان المشكوك اذا كان موضوعا خارجيًا كحيوة زيد فالاصل نفيا او اثباتا انما يفيد بالنسبة الى آثاره الشرعية فقط لان التعبد

بذلك الموضوع يرجع لبا الى التعبد بآثاره الشرعية كوجوب الانفاق على الزوجة فى المثال (وبالجملة) الاثار الشرعية للموضوع والاثار العقلية للحكم لا تعد من مثبتات الاصول كى لا تكون حجة بالنسبة اليها وعليه فعدم دخل الجزء المشكوك فى ناحية الغرض لا يعد من مثبتات رفع التكليف عن ذلك الجزء لان الدخل فى الغرض من الاثار العقلية لوجود الجزء فمع رفعه بالتعبد كما فى المقام ينتفى الدخل قهرا انتفاء السالبة بانتفاء الموضوع.

(ومنها) ان تحصيل الملاكات النفس الامرية والاغراض الواقعية للشارع غير مأمور به لنا لخروجها عن تحت اختيارنا (وفيه) ماذكرناه مما يرتبط به فى مبحث الصحيح والاعم من اراده راجعه نعم نحن نقول بالبرائة فى جميع ما يكون بيانه وظيفة للشرع بقاعدة القبح وبحديث الرفع ولا نعتنى بعد ذلك الى تلك المناقشات (ومنها) جعل الغرض بمعنى آخر غير الملاك فارقا بين التعبدى والتوصلى ثم الاستشكال فى لزوم تحصيله ثم جعله كانه الملقى الى المكلف (وفيه) اولا انه لا معنى للغرض الا الملاك و ثانيا ان الغرض الذى ليس فى عرض الحكم كيف يمكن القائه الى المكلف فى عرضه ام كيف يمكن دخله فى ناحية المتعلق مع كونه من علل التشريع و فى رتبة سابقة على الحكم وبالجملة ليس لهذا الكلام منه معنى محصل وفيما افاده فى المسئلة غير ما ذكرناه فى تقريب الاصلين و غيره مواقع أخرى للتأمل لم نتعرض لها خوفا من التطويل ولعلنا نشير الى بعضها فى بعض المباحث الاتية عند تكراره ذلك مثل نتيجة التقييد فنشير الى فسادها فى غير المقام واجمال مافيه انها فى حد المعلول بلا علة فتدبر جيدا .

(المبحث السادس) فى ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا ام لا اختار الاول صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان كل واحد مما يقابل العناوين الثلاثة اى الغيرية والتخييرية و الكفائية تقيد فى ناحية

الوجوب المستفاد من الهئية و تضييق فى دائرته فاذا كان المولى فى مقام البيان ومع ذلك لم ينصب قرينة على أحد القيود الثلاثة فمقدمات الحكمة تقتضى الاطلاق و كون متعلق الخطاب واجبا من دون تبعية وجوبه لغيره ولا وجود عدل للفعل او الفاعل (وناقش) فى ذلك بعض محققى تلامذته (قدهما) بجعل العناوين الثلاثة قيودًا عدمية لطبيعة الوجوب لا وجودية كما يظهر من صاحب الكفاية فعدم نصب المولى قرينة على التقيد بواحد منها يكشف عن عدمه (اقول) تحقيق المقام ان اللازم الاعم كالحرارة مثلا لا يكشف عن الملزوم الاخص كالشمس مثلا والوجوب الغيرى بناءًا على كونه مولويا انما هو معلول الملاك القائم بالغير بمعنى ان الارادة الباعثة نحو طلب الواجب هو الباعثة نحو طلب مقدمته ايضا لا انه معلول وجوبه اذ لا يعقل كون اعتبار مولدا لاعتبار آخر فذلك الملاك الوحدانى عليه هذا هو السبب للبعث المولوى نحو الشيئى و مقدمته من غير ان يكون سببا لتلون الوجوب بالنفسية او الغيرية ضرورة تباينهما سنخا لان الملاك امر تكوينى والوجوب امر اعتبارى فلا يعقل تلون احدهما بالاخر ولذا نمنع عن تنويع المصلحة الى الملزمة وغيرها حتى بناءًا على استفادة الالزام وعدمه من نفس الخطاب واذ لم يعقل تقييد الوجوب بالغيرية ولو من ناحية الملاك على نحو التلون لم يعقل كونه مطلقا من جهتها حتى يكون اطلاق الصيغة مقتضيًا لكون الوجوب نفسيًا (وبالجملة) النفسية والغيرية انما هما بحسب الملاك الذى هو امر تكوينى لا بحسب نفس الوجوب الذى هو اعتبار محض فالبعث لازم اعم للملاك النفسى فكيف يكشف عن خصوصه فوجود اطلاق لفظى للصيغة يقتضى النفسية مما لا محصل له على اى تقدير نعم حيث ان وجوب شيئى آخر عدا متعلق الصيغة مشكوك فالاصل العملى يقتضى البرائة عنه و يستنتج من ذلك النفسية لكن كونها مقتضى الاصل اللفظى و ظهور نفس الصيغة ممنوع (اما بناءًا) على ما هو الحق من ان

الوجوب الغيرى ليس مولويا بل هو من الاستلزامات العقلية فى طول الامر المولوى وانه لو ورد فى مورده امر فى الشريعة يكون ارشاديا لا محالة فالبحث عن ظهور الامر المولوى فى النفسية او الغيرية من السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم يبقى الكلام حينئذ فى ان الصيغة ظاهرة فى المولوية حتى يتعين النفسى او فى الاعم حتى يعم الغيرى فنقول مقتضى مقام الشارعية اعمال المولوية اذ الشارع بما هو شارع ومولى ليس له مؤنة فى إعمالها بل التنزل عن تلك المرتبة وجعل نفسه بمنزلة عقل المكلف الذى هو حقيقة الارشاد هو المحتاج الى مؤنة للمولى فمقتضى الاصل الاولى اى الاطلاق المقامى هو المولوية فى الاوامر الشرعية فيتعين حملها على النفسية حتى يثبت الخلاف هذا كله بالنسبة الى النفسية (اما التعيينية) فحيث ان اعدال الواجب مربوطة بعالم امتثاله وكونها مسقطة له فى تلك المرحلة فلا ربط لها بعالم الجعل المتقدم رتبة عن عالم الامتثال حتى يبقى مجال لظهور الصيغة فى التعيين وعدم العدل المسقط للواجب نعم مقتضى الاصل العملى هو الاشتغال وعدم فراغ الذمة بالاتيان بما يحتمل كونه عدلا للواجب فيستنتج التعيينية لكن كونها مقتضى الاصل اللفظى ممنوع (الا ان يدعى) كونها مقتضى الاطلاق المقامى بتقريب ان الظاهر كون المولى فى مقام بيان ما هو المحصل لغرضه فلو كان لما جعله فى حيز الخطاب عدل فى عالم تحصيل الغرض لما كان الملاك قائما بمتعلق الخطاب بما هو ضرورة وجود الجامع الملاكى فى البين ولم يكن حينئذ وجه لا طلاق الخطاب وعدم التعرض لما يفيد وجود ذلك الجامع اعنى بيان العدل بلفظ: (او: كما فى خصال الكفارات لظهور ذلك فى عدم جامع ملاكى هناك وحصر المحصل فيما وقع فى حيز الخطاب فالاطلاق المقامى (وان شئت عبرت بالاطلاق الأوى) يقتضى التعيينية وعدم جامع ملاكى فى البين فتدبر وممّا ذكرنا فى التعيينية يظهر حال العينية والكفائية.

(المبحث السابع) فى ان الامر الواقع عقيب الحظر هل يقتضى الاباحة كما قيل او الوجوب كما عن بعض العامة او يتبع ما قبل الحظر فى صورة تعليل الامر بزوال علة النهى كما عن بعض اولا ظهور له فى شيئى منها بل الوقوع عقيب الحظر اوتوهمه يوجب اجمال الصيغة ضرورة ان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية يمنع عن انعقاد الظهور الاولى له نعم لوكانت هناك قرينة على احد المحتملات لا بد من حملها عليه إختار صاحب الكفاية (قده) الاخير بدعوى ان موارد الاستعمالات اعم من ذلك فلا مجال للتشبث بها (وناقش) فيه بعض محققى تلامذته (قده) بانه على فرض تسليم الاجمال بالنسبة الى الامر الواقع عقيب الحظر أو توهمه يمكن الاخذ بالقدر المتيقن فى كل مورد حسب إقتضائه و انه الاستحباب فى العبادى والاباحة الخاصة فى غيره (ثم رده) بان ذلك يفيد بالنسبة الى عالم الارادة دون التخاطب الذى هو محل الكلام فالاجمال فى محله (اقول) تحقيق المقام انه لا بد ان يكون مصب النزاع هو مجرد وقوع الامر عقيب الحظر مع قطع النظر عن قرينة ما فى البين توجب الظهور فى رفع الحظر او غيره وان كان ظاهر كلمات القوم لا يساعد على تحرير محل النزاع بهذا النحو اذ ربما يكون هناك امر له عموم ازمانى كقوله تعالى :جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم : فيخصص عمومه الازمانى بدليل آخر كقوله تعالى : يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير (الاية) : ثم لبيان نهاية امد المخصص وبقاء العام الاول على عمومه بعد ذلك يؤمر مجدداً بذلك العام معللا بزوال علة النهى المخصص كقوله تعالى :فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين كافة : فقرينة المقام فى مثله كاشفة عن استناد الوجوب بعد رفع الحظر الى العام الاول وكون الامر الجديد لتاكيد عموم ذلك العام لا لتاسيس حكم جديد كى ينازع فى ذلك الحكم وانه الاباحة او غيرها كما انه ربما تكون قرينة المقام كاشفة عن

بعث الامر الواقع عقيب الحظر الى شيئى آخر مباين مع مصب النهى نظير : أخرج من المحبس الى المكتب : بعد النهى عن الخروج عن المحبس فمتعلق الامر والنهى حينئذ ضدان فلا يمكن كون الامر ناظرا الى مصب النهى كى ينازع فيما هو مقتضى الامر حينئذ بل الامر على حاله من الظهور الاولى على اختلاف المشارب فى ذلك فلابد ان يكون مصب النزاع مايكون مصب النهى فيه بعينه مصب الامر بلاقرينة خارجية اوداخلية على شيئى وحيث ان الحق ظهور الامر فى مطلق الطلب واستفادة الالزام من حكم العقل بانه مع عدم ترخيص من قبل المولى فى الترك لا مؤمن عن العقاب عليه كما ان الاستحباب والكراهة منتزعان بلحاظ الترخيص فى ترك المأمور به وفعل المنهى عنه فالامر الواقع عقيب الحظر ترخيص فى المنهى عنه وتستنتج منه الكراهة اما الواقع عقيب توهمه فحيث لا نهى هناك حتى يكون ترخيصا فى متعلقه فهو لدفع توهم المنع و تستنتج منه الاباحة بالمعنى الاخص فتأمل جيدا •

(المبحث الثامن) فى ان صيغة الامر هل تدل على المرة او التكرار ام لا فنقول فيه خلاف بين القوم والحق وفاقا لجماعة منهم صاحب الكفاية (قده) هو الثانى لان الصيغة مركبة من مادة وهيئة اما المادة فهى موضوعة لطبيعة ساذجة مهملة من حيث الخصوصيات الخارجية واما الهيئة فهى موضوعة لطلب تلك الطبيعة وحيث ان مفادها معنى ربطى فلامحالة فى السعة والضيق يتبع مفاد المادة فلادلالة لشيئى منهما بالطبع على شيئى من المرة والتكرار ولم يثبت وضعها للمقيد بالمرة او التكرار فمن اين دلالة الصيغة عليهما نعم حيث ان المطلوب فى الاوامر نقض عدم تلك الطبيعة وذلك يتحقق باول الوجود فالامتثال يحصل بالفرد الاول لكن لا يسقط به الامر ضرورة امكان ايجاد الطبيعى فى ضمن ثانى الوجود وثالثه وهكذا من الافراد الطولية او العرضية فيكون السعى القائم بتلك الوجودات فى الخارج هو الناقض لعدم تلك الطبيعة و

المفروض عدم تقيد المطلــــوب بالواحد او المتعدد فللمكلف التوسعة فى مرحلة امتثاله بايجاد الطبيعى فى ضمن غيرواحد من افراده كماان له الاقتصار علـــى الواحد قضاءًا لتحقق الطبيعى به فاطلاق الصيغة من حيث المادة والهيئـــة يقتضي التوسعة فى مرحلة الامتثال وبقاء الامر بعد تحقق الفرد الاول بـــلا موجب لسقوطه بل لامعنى له ضرورة ان الاتيان بالفرد فعل نحوى والأمروجـود اعتبارى فكيف يعقل تاثير فعل نحوى فى سقوط امر اعتبارى بل هوباق فـــى وعاء الاعتبار مادام لبقائه مصحح لدى العرف والعقلاء ويكفى مصححالذلـــك تمكن المكلف من اختيار اى واحد من الافراد الطولية والعرضية شاء او مـــن تبديل الماتى به بالاحسن وبالجملة فحيث ان المطلوب نفس الطبيعـــى فكلما تحقق منه فرد ينطبق عليه الامر ويتصف بالمطلوبية بنفس الامر الاول بـــلا حاجة الى امر ثانوى ضرورة تحقق الطبيعى به الذى هوموضوع الامرحســـب الفرض نعم لوقام دليل خارجى على عدم مطلوبية ازيد من فرد واحد كـــعدم مطلوبية ازيد من صلاة واحدة من الظهر مثلا فى يوم واحد كان مانعاعن انطباق ذلك الامر على غيرالواحد (والحاصل) انه لا دليل على انحصار مطلوبيـــــة الطبيعى فى خصوص الفرد الاول وكونه بشرط لا كما لا مانع عن مطلوبيتـــه لا بشرط اينما تحقق وكلماوجد (فبعد قابلية) الامر للانطباق على ثانى الوجود و ثالثـــه و هكذا غايته ان الفرد الاول من الوجودات لازم بحكم العقل فى الواجـــب خروجا عن عقاب مخالفة الامر المتحققة برفع اليدعن ايجاد متعلقه راسا وغيره من الافراد راجح اما لمجرد تحقق الاطاعة والامتثال به كما اذا لم يشتمل علـــى مزية زائدة على الفرد الاول او لاستيفاء مطلوب المولى بنحواتم وايجاده بنحـــو اكمل كما اذا اشتمل على مزية زائدة على الماتى به اولا وهذان الأمران اعنـــى اصل الايجاد الثانوى والايجاد بنحواكمل مما يكفى لدى العرف مناطا لبقاءالامر فى وعائه الاعتبارى وعدم لغوية بقائه (نلتزم بذلك) امافى المستحب فجميـــع

الافراد متساوية من جهة الرجحان وهذا بخلاف النواهى فحيث ان المطلوب فيها سد باب الوجود عن تلك الطبيعة ولومن ناحية فردها الاخير ضرورة فتح باب الوجود به فلا يحصل الامتثال الا بترك جميع الافراد وسيأتى لذلك مزيد بيان فى مبحث الاجزاء ٠

(فما يظهر) من صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين كون الامتثال علة تامة لحصول الغرض الأسنى فيسقط الامر ولا يبقى مجال للامتثال و بين عدم كونه كذلك كمافى طلب الماء للشرب او التوضى فيمكن تبديل الامتثال بالافضل كالماء البارد بل بالمساوى (فى غيرمحله) لماعرفت من التوسعة فى مرحلة الامتثال مالم يقم على خلافها دليل (كما ان مايظهر) من بعض المحققين (قده) من سببية اتحاد الطبيعى مع الفرد خارجا لتقيد المطلوب باول الوجود (مدفوع) بان متعلق الامر حسب الفرض هوالسعى بوجوده الخارجى من دون تقيده بفرد ما فالاتحاد المزبور لا يوجب التقيد بذلك نعم انما يجدى الاتحاد لحكم العقل بتحقق الامتثال لا لدخل الفرد فى مضمون الخطاب ففرق واضح بين مفهوم الخطاب و بين حكم العقل فى مرحلة الامتثال والمشاهد بالوجدان دخل الفردية بسبب الاتحاد فى الثانى مع ان كلامه يعطى كونه من الاول فهو خلط بين مفاهيم الالفاظ بحسب الوضع وبين الاستلزامات العقلية فى طول ذلك (كما ان ايراده) على صاحب الفصول (قده) الذى جعل مصب النزاع هوالهيئة مستشهدا بنقل السكاكى اتفاق اهل الادب على وضع المصدر المعرى من اللام والتنوين للماهيـة علاوة عما ذكره صاحب الكفاية من ان ذلك لا يوجب حصرالنزاع (بعدم تعقل) كون النزاع فيها اذ لم توضع الهيئة لطلب المتكرر او الواحد (مدفوع) بانه لواريدعدم تعقل كون النزاع فى الهيئة ثبوتا فهو ممنوع جداً ضرورة امكان وضع الهيئة عقلا لطلب المتكرر و نحوه ولواريدعدمه اثباتا اى عدم دلالة الهيئة على ذلك لعدم وضعها له كماعرفت انه الحق، فهومتين لكن

لا يختص بالهيئة بل يجرى فى المادة لتساويهما من حيث عدم الوضع للمقيد بالمرة او التكرار كغيرها من الاستلزامات العقلية التى توهم كونها من مفاهيم الالفاظ.

(كما ان مايظهر) من بعض الاعاظم (ره) فى الفرق بين الاوامر و النواهى من ان اطلاقى المادة والهيئه متعاكسان فى الاقتضاء اذ المادة واقعة فى طرف موضوع الحكم بلحاظ التعلق وحيث ان لحاظ التعلق يكون قبل الوجود فمصب اطلاق المادة صرف الطبيعة وهو يتحقق باول الوجود فمقتضاه اجزاء المرة اما الهيئة فهى واقعة فى طرف الحكم بلحاظ التحقق وحيث ان لحاظ التحقق بعد وجود الموضوع فمصب اطلاق الهيئة طبيعة سارية فى الوجودات الخارجية التى تنطبق معها الطبيعة فلا تتحقق بوجود واحد حيث لا يتحمل سعة الطلب وانما يتحمل شدته فمقتضاه عدم اجزاء المرة فيتزاحم الاطلاقان من حيث الافادة لكن المادة بحسب التحقق معلولة للهيئة فهى مقهورة لها فاطلاقها محكوم باطلاقها فيقدم اطلاق الهيئة هذا اذا لم يكن مانع عن ذلك كما فى النواهى ضرورة ان ابقاء جميع افراد الطبيعة على حالها من العدم بلا ايجاد شيئ منها يكون مقدوراً للمكلف ومن قبيلها المستحبات فاطلاق الهيئة فيهما يقتضى الطبيعة السارية اما اذا كان هناك مانع كما فى الاوامر ضرورة ان ايجاد جميع افراد الطبيعة غير مقدور للمكلف فحيث ان تحكيم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة يستلزم التكليف بما لا يطاق فاطلاقها يقتضى الطبيعة الصرفة (مدفوع) بان مفاد الهيئة كما عرفت معنى ربطى فيتبع مفاد المادة فى السعة والضيق ولا يعقل فيه الاطلاق والتقييد كى يعقل التحاكم بين الهيئة والمادة من حيث المدلول ولو سلم تعقل التحاكم بينهما فالحكومة لا محالة من طرف المادة لا العكس قضاءً لربطية معنى الهيئة والعجب انه يلتزم هنا بالاطلاق للهيئة والتحاكم بينه وبين اطلاق المادة

بتقديم اطلاق الهيئة عليه مع تصريحه فى المبحث الاتى فى الفوروالتراجى بان مدلول الهيئة ليس الا الارسال نحوالمادة ولوسلم استقلالية الهيئة بالمفاد وقابليته للاطلاق والتقييد فالطبيعة فى عالم الموضوعية لا يراد الحكم انما هى بلحاظ الوجود لا محض التصور والخيال كما فصلناه سابقا كيف والحكم انما يتعلق بنفس ذلك الموضوع الملحوظ فكيف يمكن كونه بلحاظ ماقبل الوجود فالتفرقة بين الاطلاقين على تقديرتسليم الاطلاق للهيئة باقتضاء احدهما الصرف والاخرالطبيعة السارية فاسدة بل قدعرفت انه ليس هناك الا طبيعة سازجة مهملة من حيث الخصوصيات الخارجية تعلق بها الطلب وان المطلوب فى الاوامر نقض العدم لتلك الطبيعة وذلك يتحقق باول الوجود فيحصل الامتثال بالفرد الاول لكن لا يسقط به الامر للتوسعة فى مرحلة الامتثال بثانى الوجود وثالثه وهكذا بخلاف النواهى فالمطلوب فيها سد وجود الطبيعة ولو من ناحية فرد ها الاخير حيث يفتح به الوجود فلا يحصل الامتثال الا بترك جميع الافراد ولعل الى هذا يرجع تقريبه الثانى الذى ذكره للفرق فراجع وتأمل .

(المبحث التاسع) فى ان الصيغة هل تدل بمادتها او هيئتها على الفور او التراخى ام لا فنقول فيه خلاف بين القوم والحق وفاقا لجل المتأخرين لولا الكل ومنهم صاحب الكفاية (قده) عدم دلالتها بشيئى من المادة والهيئة على شيئى من الفور والتراخى اذ المتبادر منها طلب ايجاد الطبيعة من دون التقييد باحدهما نعم مقتضى الاطلاق جواز التراخى الا ان يدل على الفور دليل من الخارج وقد ادعى دلالة قوله تعالى :وسارعوا الى مغفرة من ربكم : و قوله تعالى :واستبقوا الخيرات: على لزوم الفور بالنسبة الى أوامره تعالى لكن يدفعه ان الامر بالمسارعة الى المغفرة واستباق الخير فى الآيتين انما هو للارشاد الى حسنهما العقلى تفريغا للعهدة عن التكليف كما احتمله صاحب الكفاية (قده) ايضا فتحصيل المغفرة والخير مع قطع النظر عن المسارعة و

الاستباق خيروالمسارعة والاستباق اليهما خيرفى خيرومطلوب فى مطلوب مضافا الى انه فرض تسليم المولوية فحيث ان الخيرأعم من الواجب والمندوب فذلك يمنع عن الظهور فى وجوب المسارعة والاستباق والى مانبه عليه صاحب الكفاية (قده) من ان ذلك يستلزم التخصيص الاكثر بالنسبة الى المستحبات بل اكثر الواجبات حيث اتفقوا على عدم الفور فيها فذلك يكشف عن ان المراد من الامرفى الآيتين على فرض تسليم المولوية اما الندب او مطلق الطلب لا الوجوب (نعم) قد اجاب صاحب الكفاية (قده) عن الآيتين ايضا بان المراد بهما لوكان وجوب المسارعة والاستباق لكان التحذير بالغضب و الشر على تركهما انسب (وفيه) بعد الاغماض عما عرفت من ارشادية الامرفيهما وكون كل من المسارعة والاستباق مطلوبا فى مطلوب واعمية الخيرالمانع عن الظهورفى الوجوب (ان استحقاق) الغضب والشرانما هومن حكم العقل فى طول عصيان الامر المولوى متفرعا على عنوان التمرد المنتزع عن العصيان فترك الواجب الشرعى ليس بحرام شرعا بان يكون ذا مفسدة وراء المصلحة الكامنة فى فعله بل هو حرام عقلا حفظا للمصلحة القائمة بالفعل وقضاءاً لكونه تصرفا فى سلطان المولى و تمردا عن امره فحرمة ترك الواجب كوجوب ترك الحرام حكم استتباعى عقلى بمناط نفس المصلحة الكامنة فى فعل الواجب والمفسدة الكامنة فى فعل الحرام لا انه حكم نفسى ناشئ عن مفسدة استقلالية فى ترك الواجب ومصلحة كذلك فى ترك الحرام كى يصح تعلق البعث المولوى به فلا يلزم التحذير بالغضب والشر على ترك المسارعة والاستباق على تقديروجوبهما والا لزم ذلك على ترك كل واجب بل نفس الامر بهما بلا ترخيص فى تركهما كاف لحكم العقل بلزوم امتثالهما واستحقاق العقاب على تركهما (فما ذكره) بعض المحققين (قده) من ان عدم التحذير بالغضب والشر على ترك تحصيل المغفرة والخير يكشف عن عدم وجوب تحصيلهما المستلزم لعدم وجوب المسارعة

والاستباق اليهما (فى غيرمحله) ثم ان لصاحب الكفاية (قده) تنظيرالمقام بسائرالاوامر الارشادية فرده بعض المحققين (قده) بوجود الفرق لان سائر الاوامرالارشادية نظيرباب الاطاعة لا يمكن المولوية فيها بخلاف المقام لامكانها فيه وهذا المقال وان كان متينا فى نفسه ضرورة امكان اعمال المولوية فى الفورية لغرض تعلق بها لكنه ليس ايرادا على مقال صاحب الكفاية (قده) لانه لم يدع عدم امكان المولوية فى المقام وانما تنظيره بسائرالاوامر الارشادية من جهة اصل امكان الارشادية قضاءاً للحسن العقلي ولذا عبرعنه بلايبعد (كما ان صاحب الكفاية) نبه على ان الصيغة على فرض الدلالة على الفور لا تدل على شيئى من تعدد المطلوب ووحدته (فرده) هذا المحقق بان مصب تعدد المطلوب ذات الفعل مع الفور لا نفس الفور (وفيه) انه لا مانع عن كون نفس الفور مصب تعدد مراتب المطلوبية حسب تعدد مراتب الفورية من جهة اول ازمنة امكان الامتثال و ثانيها و ثالثها وهكذا ولقد أجاد بعض الاعاظم (ره) فى بعض ماافاده فى المقام حيث ينطبق على ماقدمناه فتدبر جيدا •

الفصل الثالث فى ان الاتيان بالماءمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا وقبل تحقيق المقام ينبغى تقديم امور (الاول) ان القوم عنونوا البحث تاره بان الاتيان بالماءمور به على وجهه يقتضى الاجزاء كما صنعه الشيخ الاعظم العلامة الانصارى (قده) وجماعة و ظاهر ذلك كون البحث عقليا لا لفظيا و عنونوه اخرى بان الامر يقتضى الاجزاء كما صنعه شيخ الطائفة (قده) فى العدة بل جعل عدل اقتضاء الامر للاجزاء عدم دلالته عليه وهذا كالصريح فى كون البحث فى الدلالة دون التاءثير بل يستفاد ذلك من استدلاله (قده) لمختاره ايضا من جهة تنظير المقام باقتضاء النهى فى العبادة للفساد بعد معلومية ان مراد القائل بالاقتضاء فى النهى هو الدلالة وصنعه العلامة (قده)

ايضا فى المبادى و ظاهره كون البحث لفظيا اذ لا معنى لاقتضاء الامر الا الدلالة بحسب الجعل والمواضعة اذ لا يعقل التاثير الذاتى بالنسبة اليه فما قيل من ان الاقتضاء ذاتى للامر ليس المراد منه الذاتى فى باب الايساغوجى بل لا بد ان يكون المراد ان الامر بذاته معروض للدلالة بحسب الجعل والمواضعة اذ عروض الوصف لشيئى بنفسه بلا واسطة يكون احد معانى الذاتى كما صرح به الزنوزى (قده) فى رسالته الحملية (ويقرب) كون البحث فى الدلالة اللفظية أمور أخر (منها) تصريح بعضهم بان الامر يدل على الاجزاء (ومنها) تصريح بعض آخر بان النزاع هل هو فى الدلالة اللفظية او العقلية حيث يعلم منه عدم الاتفاق على الثانى (ومنها) ان عمدة نظر الباحثين عن الاجزاء انما هو الى الاوامر الاضطرارية والظاهرية وكيفيه دلالة دليلها على الحكومة التعميمية او البدلية او العذرية (ومنها) تفسير بعضهم الاجزاء باسقاط القضاء بالمعنى الاعم اى التدارك حيث لا يجرى ذلك الا فى الاوامر الاضطرارية والظاهرية التى عرفت آنفا ان البحث فيها انما هو فى كيفية دلالة ادلتها (ومنها) ذكر المسئلة فى مباحث الالفاظ فهذه امور خمسة تقرب كون البحث فى الدلالة لا فى التاثير والعلية اما عدم دلالة الامر بشيئى من الهيئة والمادة على ذلك كما سنشير اليه انشاء الله فهو امر آخر لا يرتبط بتعيين محل النزاع (نعم) يبعد كون البحث فى الدلالة تمثيل بعضهم كابى هاشم الخراسانى لعدم الاجزاء بالحج الفاسد حيث يجب المضى فيه ولا يجزى ولو بالنسبة الى الامر الواقعى (لكنه) ناظر الى عدم الدلالة فيمكن كونه لعدم دلالة لفظية كيف والشيخ (قده فى العدة اسند الى بعض المتكلمين القول بعدم الاجزاء بتعبير: لا يدل: الظاهر فى الدلالة اللفظية ولو من غير تلك الجهة (وبالجملة) لا يستفاد من الكلمات لتضاربها ما هو محل النزاع بين القوم من الدلالة اللفظية او العقلية و لذا اعترف الشيخ الاعظم (قده) بالعجز عن تعيين محل نزاعهم (فما التزم

به) صاحب الكفاية(قده) من كون محل النزاع هوالدلالة العقلية (ليس على ماينبغى) وان كان الاقرب كون نزاعهم فى الدلالة اللفظية وكيف كان فليس لتحرير محل النزاع بينهم كثيرفائدة فلعل كل نظرالى جهةفى عنوانه والمدار فى عنوان البحث لكل على ماهوالحق عنده فيما يمكن استناد الاجزاء اليه من الدلالة اللفظية اوالعقلية •

(فمايظهر) من بعض المحققين (قده) من كون محل النزاع فى الدلالة العقلية بلحاظ ان حصول المصلحة المقتضية للامر علة لسقوط الامر وهى قائمة بالمأمور به فيصح اسناد الاقتضاء الى الاتيان القائم به المصلحة لاالى الامر اذ مجرد دخله فى اتصاف الفعل الخارجى بالمأمور به لا يصحح الاسناد (مدفوع) بماعرفت من أن تعيين محل النزاع لا بدان يكون بنظر المتخاصمين كل بحسب ماهوالحق عنده والا فلايمكن تعيينه من كلمات القوم وكون البحث من المسائل العقلية من جهة لا ينافى كونه من المسائل اللفظية من اخرى قضاءً لامكان تعدد الجهات فالبحث عن جهته اللفظية وقطع النظر عن سائرالجهات بمكان من الامكان (كماان مايظهر) منه (قده) من ان ادراج المقام فى المباحث اللفظية غيرمعقول (لم نفهم له) معنى محصلا اذ لواريدعدم امكان ايراده فى تلك المباحث وجعل النزاع فى دلالة الامرعلى الاجزاء ففيه منع واضح لان ادل الدليل على امكان الشيئ وقوعه ومن المشاهد بالوجدان ايراد الكل له فى تلك المباحث حتى نفس هذا المحقق (قده) تبعا للاصحاب وقدجعلوا النزاع فى دلالة الامرعلى الاجزاء كماعرفت ولواريدعدم امكان دلالة اللفظ عليه بواحدة من الدلالات حتى الالتزام أو الاقتضاء ففيه انهابمكان من الامكان كماادعاها غيرواحد وليس ذلك باسوء حالا من دلالة الامر بالشيئ على النهى عن ضده كما هومقتضى اسناد الدلالة الى الشيئ ولواريد العدم بعدم المقتضى بمعنى عدم اقتضاء الامرللدلالة

على الاجزاء بشيئى من الهيئة والمادة ففيه انه اختيارمنه (قده) لعــــدم الدلالة لاعدم المعقولية كماهوالمدعى (كماان مايظهر) منه(قده) من انتفسير صاحب الكفاية (قده) للاقتضاء بالعلية والتاءثيرانما هوبلحاظ الموجود فــى عنوان بحثه المنسوب الى الاتيان لا بلحاظ الموجود فى كلمات القوم (مدفـوع) بانه خلاف ظاهركلام صاحب الكفاية (قده) بل الظاهر استظهاره ذلـــك المعنى من كلمات القوم فراجع وتدبر(ثم ان) صاحب الكفاية (قده) اجــاب عن القول بصغروية البحث عن اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الواقـع (بأن النــزاع) كبروى اى فى ان الاتيان بمقتضى دليلهما هل يقتضى الاجزاء عن الواقع عقلا ام لاغاية الامر منشأه النزاع الصغروى فى نحو دلالة دليلهمـــا (فردّه) هذا المحقق (قده) بان تفريع النزاع فى الاجزاء على وجود الاطلاق وعدمه لامستندا الى دليل خاص هوالذى يصير النزاع كبرويا وحيث ليـــس كذلك فى الامر الاضطرارى او الظاهرى فالنزاع فيهما صغروى كما قالـــــه المستشكل (وفيه) ان التفريع المزبور لا يصير النزاع كبرويا ضرورة ان وجـــود الاطلاق لا يستلزم الاجزاء بل لا بد ان يكون الاطلاق موضوعا لكبرى اخـــرى مسلمة هى ان الاتيان بالواقع بنفسه او ببدله هل يقتضى الاجزاء املا وعليه فمراد صاحب الكفاية (قده) من قوله فافهم ليس ماذكره هذا المحقـــق فـى تعليقته من امكان جعل النزاع بذلك كبرويا كما يشهد به قوله فى الجواب: هل انه(يعنى مدلول الدليل) على نحويستقل العقل بان الاتيان به مــوجـب للاجزاء و يؤثرفيه : (وبالجملة) فهناك ابحاث ثلاثة بحث عن وجود الاطـلاق اوعدمه لادلة الاوامر الاضطرارية او الظاهرية وهذا صغروى لدينا ولــــدى صاحب الكفاية وهذا المحشى وبحث عن استلزام الاطلاق للاجزاء اوعـدمه و هذا كبروى لدى هذا المحشى صغروى لدينا ولدى صاحب الكفاية (قـده) و بحث عن اجزاء كل امرمن الواقعى والاضطرارى والظاهرى بالنسبة الى نفســه

وهذا لوكان فهو كبروى لدى الجميع.

(الثانى) ان (وجهه) فى العنوان غيرموجود فى كلام الكل بل الموجود فى كلام بعضهم: ان الاتيان بالماءموربه على الوجه الذى امربه: وظاهره بمقتضى رجوع الضمير المجرور الى الوجه كونه ماءموراً به بالامر الشرعى وعدم شموله الكيفيات العقلية كما يشهد به ماحققناه سابقا من دخل قصد القربة فى حقيقة العبادة بلامحذور فلاباس بان يكون المراد من وجهه فى العنوان خصوص الكيفيات المعتبرة شرعافى الواجب نعم من التزم كصاحب الكفاية (قده) بان قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا لابدله ان يريد من وجهه فى عنوان البحث مايعم الكيفيات المعتبرة عقلا داخلا للتعبديات فى محل النزاع لكنه لا يرتبط بعنوان البحث عند غيره ممن لا يقول بمقالته (والحاصل) انه ليس فى كلام القدماء من كون التعبد قيدا عقليا عين ولا اثر كى يستلزم ارادة المعنى العام من وجهه فى عنوان البحث مضافا الى ان ظاهر غيرواحد منهم لمن نقلنا كلامه آنفا كونه قيدا شرعيا نعم علينهذا فالتعبد توضيحى ولا باس به بعد كون الغرض منه ابطال زعم الخصم القائل بعدم كون الاتيان بالماءموربه مجزيا كما تقدم من ابى هاشم فى الحج الفاسد وبيان ان عدم الاجزاء فى مثله انما هو لعدم الاتيان بالماءمور به على وجهه (فما اصر عليه) صاحب الكفاية (قده) من ان المراد من (وجهه) فى العنوان اعم من الكيفيات المعتبرة شرعا (ليس على ما ينبغى).

(الثالث) ان صاحب الكفاية (قده) استظهر من كلمات القوم ان ليس لهم اصطلاح جديد فى معنى الاجزاء بل هو باق على معناه اللغوى اى الكفاية لكنه خلاف تصريح بعضهم كصاحب الضوابط (قده) حيث اصر على ان لهم الاصطلاح فى لفظ الاجزاء اذ لا ريب ان النزاع فى المقام انما هو فى اسقاط التعبد او القضاء بالمعنى الاعم ولا ربط له بالمعنى اللغوى للاجزاء كما لا ملزم على الالتزام به (نعم ناقش) بعض المحققين فى مقال صاحب الكفاية (قدهما) بان الكفاية اعم من البدلية وان قوامها بامرين متضادين احدهما ما

يكفى ثانيهما ما يكفى عنه وليس فى اجزاء المأمور به مطلقا بالنسبة الى نفسه امر ان كذلك (لكن فيه) اولا ان المكفى عنه فى اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه ثم فسر الاجزاء بالوفاء هو الفرد الثانى المضاد مع الفرد الاول فالامر ان موجودان و ثانيا ان الوفاء ايضا يحتاج الى ما يضاف اليه فهو بمنزلة المكفى عنه فيعود المحذور فما هو وجه التعبد فى الوفاء هو وجهه فى الكفاية فتدبر جيداً ثم ان القوم ملئوا طواميرهم من توضيح الفرق بين مسئلتنا هذه مع مسئلة المرة والتكرار او تبعية القضاء للاداء وعدمها وحيث لا جدوى فى ذلك فنحن طوينا الكلام فيه ٠

اذا عرفت هذه الامور فالبحث فى مقامات ثلاثة (المقام الاول) فى تحقيق اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه فاعلم ان الامر ليس له دلالة على الاجزاء لما اشرنا اليه غير مرة من أن الصيغة عبارة عن هيئة ومادة ليس إلّا أمّا الهيئة فلها معنى حرفى هو حمل المكلف على المادة وارسالها اليه اما المادة فمعناها الحدث ولذا اسند الاقتضاء فى لسان المتأخرين الى الاتيان دون الامر بل مقتضى اطلاق المادة قيام الغرض (اى المصلحة الكامنة فى المأموربه) بالسعى المحض والطبيعى الصرف المستلزم لامكان التعبد به ثانيا كما ستعرف تفصيله (اما ماذكره) صاحب الكفاية (قده) من علية الامتثال لسقوط الامر فيما اذا كان علة لحصول الغرض (ففيه) ان الفعل الخارجى بما هو حركة فاعلية لا يعقل تأثيره فى سقوط الامر بما هو من البسائط الاعتبارية لان السنخية اللازمة بين العلة والمعلول غير موجودة بينهما (كما ان ماذكره) بعض المحققين (قده) فى وجه الاجزاء بعد تسليم استحالة تأثير الامتثال فى سقوط الامر من ان جعل الامر لما كان للداعوية فلدى حصول الامتثال ينتهى أمد داعويته ويسقط (فيه) ان البعث كما ربما يكون بملاك الداعوية كذلك ربما يكون بملاك عدم استناد منع الفيض الى الشارع فالداعوية انما هى من مناشى البعث لا من علل قوامه فلا ملازمة بين عدم داعويته وبين السقوط (الا ان يراد)

بعلية الامتثال لسقوط الامر انتهاء امد تاءثيره فى الامتثال من جهة حصول الغرض كما هومحتمل كلام صاحب الكفاية (قده) أو انتهاء أمد اعتباره كما هو محتمل كلام المحقق المزبور (قده) وحاصلهما كشف انتهاء أمد التاءثير أو الاعتبار عن حصول الامتثال وحيئذ لا بد هناك من جهة كشف وليس الاكشف المادة عن قيام الغرض بها وحصوله بحصول فرد منها وان ولاية تطبيق سعى المادة على الافراد تكون بيد المكلف وبمجرد التطبيق مع فرد ما يتحقق السعى و تقوم به المصلحة فيحصل الامتثال ولا يبقى بعد مجال لاعتبار الامر ولا لتاءثيره فى امتثال آخر (لكن فيه) ان الكاشف عن قيام الغرض هو المتعلق واطلاقه يكشف عن قيامه بمطلقه ولاجله كان تطبيق السعى على كل فرد يغرض بيد المكلف ولكن ليس عليه تطبيقه على فرد واحد لان ذلك بنفسه قيد مدفوع بالاطلاق ولذا يكون له تطبيقه على افراد عديدة عرضية بلا استلزام محذور وعليه فكما ان ولاية التطبيق على الافراد العرضية بيده فلتكن ولاية التطبيق على الافراد الطولية ما دام للسعى فرد ايضا بيده لاتحاد الملاك فى المقامين لان المصلحة قائمة بمجموع الافراد عرضية و طولية فله ضمّ ثانى الوجود و غيره وتطبيق السعى على الافراد الطولية الا اذا لم يبق له بعد ذلك فرد بانتهاء أمد الامر عقيب الامتثال شرعًا كما فى الواجبات الموقتة بعد انتهاء وقتها (وهذا) ليس من الامتثال ولا من تبديل الامتثال بل من التوسعة فى التطبيق فى عالم الامتثال ٠

(فان قلت) غير الاول من تلك الافراد هل يتصف بالوجوب او الندب (قلت) اولا قد مر مرارا ان الوجوب والندب ليسا بمنوعين للطلب وانما هما و صفان انتزاعيان من حكم العقل فى طول عدم وصول الترخيص فى الترك او وصوله و ثانيا يمكن الالتزام باتصافه بالوجوب بمعنى كونه من مصاديق الطبيعة المفروضة شرعا كما يتصف به غير واحد من الافراد العرضية دفعية الحصول لعين هذه النكتة (فان قلت) المصلحة القائمة بذلك هل هى ملزمة ام لا (قلت)

قد مرمرارا انه لا معنى للالزام وعدمه فى ناحية المصلحة وانما هماحكمان عقليان منتزعان عن عدم الترخيص فى ترك ماقامت به المصلحة او الترخيص فيه (فان قلت) قدعرف الواجب بمالا يجوز تركه لاالى بدل وغير الاول من الافراد الطولية يجوز تركه كذلك (قلت) كلااذ المراد فى التعريف هوالعدل الذى يقوم به السعى الواجب و معلوم ان العدل الكذائى للفرد الثانى هوالفرد الاول الذى قام به السعى كماان مجموع الفردين بعد تحققهماوقيام السعى بهماعدل للفرد الثالث و هكذا فجواز ترك كل من الافراد الطولية انمايكون الى بدل لاانه لاالى بدل (وبالجملة) حاصل ذاك التعريف ان الواجب هوالذى لا يجوز ترك سعيه راءساومعلوم ان كل واحد من تلك الافراد يكون كذلك (فتحصل) ان مقتضى اطلاق المادة جواز التوسعة فى مرحلة الامتثال بلاحاجة الى الالتزام بتبديل الامتثال كى يستشكل بوجهين احدهماانه لا بدمن بقاء الامر حتى يمكن تبديل امتثاله مع ان انطباق المأتى به اولا مع الماءمور به قهرى ولازمه قهرية سقوط الامر فلايبقى معه مجال للتطبيق ثانياحتى يكون تبديلاثانيهما ان التبديل ليس فعلااراديا للمكلف بعد قهرية الانطباق كى يمكنه ذلك(ومنه يعلم) مافى كلام بعض الاساطين (ره) حيث تبع صاحب الكفاية (قده) فى الالتزام بحصول الغرض بالامتثال الاول والاعتراف بالملازمة بينه وبين سقوط الامر ومع ذلك التزم بامكان تبديل الامتثال ثبوتا ووقوعه فى اعادة الفرادى جماعة اثباتا (اذ بعد) الاعتراف بتلك الملازمة لا يبقى مجال لامكان تبديل الامتثال ضرورة خروجه عن تحت اختيار المُمْتَثِل (فلم يبق وجه) لامكان التعبد ثانياالاماذكرنا من التوسعة فى مرحلة الامتثال بمقتضى اطلاق المادة و بقاء الامر مادام للسعى فرد يمكن تطبيقه عليه ·

(ويدل على) ماذكرنا الاخبار الواردة فى المعادة فى ابواب مختلفةمنها الامر باعادة الصلاة الماءتى بهافرادى جماعة و منهاالامر باعادة وضوء لم يبدء

بالتسمية لدرك فضيلة الوضوء مع التسمية و كونه كما اغتسل كما فى الرواية (و ـ ذلك) لان امتثال السعى بالفرد الاول لوكان مسقطا للامر لكان غير مفاسدا ضرورة لزوم الامر فى عبادية العبادة اما على القول بقوامها بقصد الامر فواضح واما على المختار من كون قصد الامر احد محققات العبادة لا من علل قوامهـا فلان مصاديق العبادة كما حققناه سابقا فى مبحث التعبدى والتوصلى جعلية بالجعل الشرعى والكاشف عن جعلها هو الامر بها وحيث لا خصوصية لشيئ من الابواب فذلك يكشف عن بقاء السعى على حاله من المطلوبية ما دام لـه فرد يمكن تطبيقه عليه تحصيلا للاكمل و هذا عين ما ذكرنا من التوسعة فـى التطبيق فى عالم الامتثال (نعم) تلك الاخبار لا تشمل مورد تساوى غير الاول من الافراد الطولية معه فى الفضيلة ولعل العرف ايضا يساعد على كون التعبد به ثانيا حينئـذ لغوا فتأمل (والعجب) من بعض المحققين (قده) حيث اجاب عن تبديل الامتثال بعدم مناسبته مع قوله (ع) : يختار الله احبهما اليه : وأَوَّلَ الاخبار بالاشتداد فى الوجود اى الحمل على ان المنجلى فيه هذا العمل عند تجسم الاعمال والمناط لاعطاء الاجر هو هذا الوجود المشتد (ولم يتفطن) بان الاشكال وارد عليه ايضا اذ لا ريب ان العبادة لا بد لها من الامر حتى عند هذا المحقق (قده) كما لا ريب ان مساق اخبار المعادة ليس مساق ايجاب مستقل بل مساق الندب والايجاب ولا شك عنده فى ان الاتيان بالمأمور بعلى وجهه علة تامة لحصول الغرض المستلزم لسقوط الامر (فالامر) المتعلق بالفرد الثانى (لوكان) فرضيا حتى لا ينافى كونه جماعة فهو خلاف ظاهر تلك الاخبار ضرورة ان التعبير بأحبهما وافضلهما واتمهما ظاهر فى النفلية بل الضرورة قائمة بعدم وجوب الاعادة مستندا الى تلك الاخبار (و لو كان) هو الامر الاول فهو خلاف علية الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض و سقوط الامر (ولوكان) غيره فلا دليل عليه واستكشاف الامر من نفس تلـك

الاخبار موقوف على رفع اليد عن ظهورها السياقى فى التحريض كما عرفت (فلم يبق) الّا الالتزام اما بعدم احتياج العبادة الى الامر و هذا مما لا يلتزم به احد حتى هو (قده) و اما بوقوع الجماعة فى النافلة و هو خلاف ضرورة المذهب و الاخبار المستفيضة و اعتراف هذا المحقق (قده) فلا مجال لحمل الاخبار على ما ذكره وعدم امكان حملها على تبديل الامتثال لا يوجب حملها على ذلك مادام لها محمل صحيح هو ما قدمناه من كونها اشارة الى ان التعبد ثانيا يكون من باب التوسعة فى مرحلة الامتثال و الامتداد فى التطبيق ٠

ثم ان فى كلام بعض الاعاظم (ره) فى تقريب اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه مواقع للتأمل (منها) ما ذكره من قيام الغرض التبعى بفعل المكلف مع قطع النظر عن اختيار الله له الخارج عن اختيار المكلف و قيام الغرض الاصلى به بضم ذلك الاختيار اليه (اذ فيه) أن ذلك ممالا محصل له ضرورة ان ما يطالب به المكلف انما هو نفس فعله المباشرى فلا بد من قيام الغرض الاصلى به بلا دخل شيىء ما آخر فى ذلك (و منها) ما ذكره من أن الشيىء ــ الواقع تحت اختيار المولى الخارج عن اختيار المكلف يكون جزءًا للمامور به (اذ فيه) أن ذلك غير معقول و على فرض تسليم الجزئية فحيث ان المولى ليس مقهورا على اختيار ذلك الفعل القائم به الغرض التبعى ضرورة ان الاختيار يكون بالاختيار لا بالقهر و الاجبار فلا يحصل للمكلف ابدا علم بتحقق متعلق الغرض الاصلى فلا بد له من تكرار فعله المباشرى إلى ان يعلم باختيار المولى له و لم يكد يعلم بذلك (ومنها) ما ذكره من أن اقدار المولى على الفعل يستلزم رجحانه (اذ فيه) أن مجرد ذلك لا يستلزم رجحانه كى يقع متعلقا للغرض التبعى بل الرجحان موقوف على العلم باختيار المولى له فما لم يعلم بتحقق الاختيار لا يتحقق الرجحان و مع العلم بتحققه

يتحقق متعلق الغرض الاصلى فأين ما يتعلق به الغرض التبعى كى يصير راجحا بل هل هذا الا الرجوع عن المقدمة الموصلة التى اختارها (و منها) ما التزم به فى توجيه الاخبار المذكورة من ندبية الفرد الثانى على تقدير كون الاول افضل (اذ فيه) أن ذلك مناف مع ما قامت عليه ضرورة المذهب من عدم الجماعة فى النافلة و كون الاول مستحبا حينئذ ينافى مصداقيته للواجب (و منها) ما التزم به من عدم الجزم بالنية (اذ فيه) أن ذلك خلاف ما عليه بناء العلماء من الجزم بالنية اذ الآتى بالفرد الاول يجزم بالوجوب له اى بكونه مصداقا للواجب و لو مع بنائه على الاتيان بالثانى كما يجزم بأصل الوجوب و مجرد عدم امكان حمل الاخبار على تبديل الامتثال لا يوجب حملها على ذلك بعد وجود محمل صحيح لها هو ماعرفت من التوسعة فى مرحلة الامتثال و الامتداد فى التطبيق فينبغى حملها على ذلك فراجع و تدبر .

(المقام الثانى) فى اجزاء المأمور به بالامر الاضطرارى عن الواقعى فاعلم أن صاحب الكفاية (قده) قسم هذا المأمور به بحسب التصور الثبوتى على أنحاء أربعة (احدها) قيام تمام مصلحة الواقع به نظير المراتب التنزلية من التعظيم فى حق العاجز عن المرتبة العالية فان تمام مصلحة التعظيم قائم بكل واحدة منها فى حق القادر على خصوصها دون مافوقها فاختار فى هذا القسم الاجزاء قضاءًا لحصول الغرض بكماله و تمامه كما اختار فيه جواز البدار لعين ذلك (ثانيها) قيام بعض مصلحة الواقع به مع عدم امكان استيفاء المقدار الباقى من المصلحة و اختار فيه الاجزاء وعدم جواز البدار لاستلزامه تفويت مقدار من المصلحة فيجب الانتظار و توهم خروجه عن الفردية بلحاظ امكان استيفاء تمام المصلحة بسبب القضاء بعد الوقت مدفوع بأهمية الوقت (ثالثها) ذلك مع امكان استيفاء المقدار

الباقى من المصلحة و كونه لازما و اختار فيه عدم الاجزاء مع التخيير بين البدار و جبران المقدار الفائت اما بالاعادة اذا تمكن منه فى الوقت او بالقضاء اذا تمكن منه خارج الوقت و بين الانتظار و الاقتصار على فعل واحد اداءً إذا تمكن من الاستيفاء فى الوقت أو الجمع بين الاداء و القضاء اذا لم يتمكن منه الا فى خارج الوقت (رابعها) ذلك مع عدم لزوم الاستيفاء و اختار فيه استحباب البدار و الجبران لدى التمكن اعادة او قضاءا (كمانه "قده") فى مقام الاستظهار من الادلة اثباتا اختار ان مقتضى الظهور الاطلاقى لقوله تعالى : فان لم تجدوا ماءا فتيمموا صعيدا طيبا : و قوله (ع) التراب أحد الطهورين : و قوله (ع) : يكفيك التراب عشر سنين : قيام تمام مصلحة الطهارة المائية بالترابية المستلزم للاجزاء وعدم وجوب الاعادة او القضاء نعم لو دل دليل بالخصوص على لزوم الاتيان ثانيا فى مورد نقول به و كبرى المقام أنه مع وجود اطلاق يقتضى الاجزاء على النحو المزبور فهو و بدونه تصل النوبة الى الاصل العملى و هو يقتضى البراءة عن الاعادة فى الوقت لكون الشك فى اصل التكليف وعن القضاء فى خارجه بطريق أولى .

(و ناقش) بعض المحققين (قده) فى عدم الاجزاء فى القسم الثالث بأن ذلك انما يتصور مع قيام مصلحتين ملزمتين بالمبدل احديهما قوية قائمة بالجامع بينه و بين البدل و الاخرى قائمة بالخصوصية فيصح سببية كل لامر مستقل و حيث ليس فى المقام الا مصلحة شديدة قامت اصلها بالجامع وحدها اى الشدة بالخصوصية فلا يصح ذلك نعم قيام حصة من المصلحة اى حدها بحصة من المبدل اى الخصوصية لكونها إلزامية يقتضى نشو امر مقدمى يتعلق بالمبدل فهناك أمر نفسى بالبدل و أمر مقدمى ناشى منه متعلق بالمبدل بل لو فرض وجود مصلحتين فلابد من

من قيام احد يهما بالجامع فقط و الاخرى به مع الخصوصية حتى يصح سببية كل لامر نفسى فلو فرض قيامها بالخصوصية فقط لم تصح السببية (لكن فيه) اولا أن من الممكن أن تصير حصة المصلحة القائمة بخصوصية المبدل ملاكا لامر نفسى متعلق بمجموع حصتى المبدل أى الجامع و الخصوصية عند سقوط اصل المصلحة بحصول البدل اذ المفروض أن تلك الحصة الباقية من المصلحة ايضا ملزمة و حيث لا يمكن تحصيلها بدون الاتيان بالمجموع ـ فهى ملاك للامر النفسى به فالمجموع يكون من قبيل الواجبات النفسية للغير نظير الواجبات التهيأية فانها نفسية مع أن وجوبها للغير اى الملاك قائم بالغير فالمبدل فى المقام يكون كذلك و ثانيا على فرض عدم صلاحية حصة من المصلحة الا للملاكية لامر غيرى فأى مانع عن أن يكون ذات ـ المبدل واجبا غيريا و الخصوصية واجبا نفسيا اذ الغيرية و النفسية كا لوجوب و الندب اعتبارات عقلية منتزعة عن الشيىء بلحاظ الخصوصيات الخارجية كقيام الملاك بنفس الفعل او بغيره للاولين و عدم وصول الترخيص فى الترك او وصوله للاخيرين فاجتماع غير واحدة من هذه الخصوصيات مصحح لانتزاع غير واحد من تلك الاعتبارات فالوجوب المنبسط على حصتى المبدل فى المقام ينحل باعتبار حصتى متعلقه الى حصتين فحصة منه ينتزع لها النفسية باعتبار نشوها عن الملاك الموجود فى نفس متعلقها و حصة منه ينتزع لها الغيرية باعتبار نشوها عن الملاك الموجود فى غير متعلقها و لامحذور فى شيىء من ذلك عقلا فهناك على اى حال امران تعلق احدهما بالبدل و الاخر بالمبدل اما نفسيا اوغيريا و بعد كونه عباديا حسب الفرض يرتفع الاشكال طرا (والحاصل) ان أزمة الامور الاعتبارية بيد المعتبر يعتبرها كيف شاء و يترتب عليها أثرها بعد وجود مصحح لذلك الاعتبار كما فى المقام على ما عرفت .

(كما انه (قده)) فى تقريب جريان البراءة لدى عدم الاطلاق اختار جواز البدار وكون الواجب التعيينى هو المبدل كالصلاة مع الطهارة المائية (وفيه) ان تجويز البدار وجعل الواجب التعيينى هو المبدل متنافيان اذ لازم جواز البدار أن يكون أحد عدلى الواجب التخييرى بين الاقل و الاكثر هو المبدل بجامعه القابل للانطباق مع البدل وحده ايضا لاجل انه موف بتمام المصلحة و الا كان تجويز البدار تفويتًا لمقدار من المصلحة ومرجع ذلك الى كون البدل واجبا على اى حال اما لانه موف بتمام المصلحة اولانه موف بمقدار منها وكون المبدل منضما اليه البدل مشكوك الوجوب فينعكس الامر ويصير الواجب المعين هو البدل و المشكوك البدوى هو وجوب المبدل بانضمام البدل و هذا فى الحقيقة عين الاقل و الاكثر الاستقلاليين نظير دين مردد بين درهم و درهمين و ليس من الدوران بين التعيين و التخيير فى شيئ و لا يتشكل فيه علم إجمالى من رأس بل هناك من اول الامر علم تفصيلى بوجوب الاقل و هو البدل و شك بدوى فى وجوب الاكثر و هو المبدل المنضم اليه البدل فتجرى فيه البراءة لهذه الجهة فتدبر جيدا (كما انه (قده)) فى توجيه اولوية القضاء عن الاعادة بجريان البراءة ذكر تساويهما من جهة الشك فى اصل التكليف ثم فرق بينهما من تلك الجهة بتعلق الامر الاضطرارى الاولى بالجامع القابل للانطباق على كل من البدل و المبدل فالامر بالاعادة على تقديره انما نشاء من ذلك الامر المتعلق بالجامع لانحلاله واقعا الى أمرين و معنى أن الشك بالنسبة الى الاعادة يكون فى اصل التكليف انه فى أصل التكليف بالجامع لا فى الزائد (وفيه) أن هذا الفرق انما يتم بناءًا على عدم امكان تعلق أمر استقلالى بالخصوصية الزائده عن ذات المبدل لان المقدار الباقى من المصلحة لا يصلح ملاكا لامر استقلالى اما على ما حققناه آنفا من امكان ذلك و صلاحية المقدار الباقى من المصلحة

للملاكية لامر نفسى او غيرى فلاوجه له اصلا فتدبر جيدا .

(ثم ان بعض الاساطين) (ره) فى تقريب الاجزاء من حيث القضاء ذهب الى ان ايجاب القضاء و الامر بالفاقد متناقضان فيكشف كل عن نقدان الاخر (وفيه) أنه لا تناقض بينهما ضرورة امكان وفاء كل منهما بمقدار من المصلحة فالفاقد واف بمصلحة الوقت و الواجد بمصلحة نفس الغرض نعم لو لم تكن مصلحة وراء القائمة بنفس الغرض لكان للتناقض وجه و بالجملة هناك مصلحتان متعاكستان من حيث ظرف الاستيفاء فظرف استيفاء احديهما الوقت و ظرف استيفاء الآخر خارجه و حيث أنهما قابلتان للاستيفاء فيتولد منهما أمران يتعلق احدهما بالفاقد فى الوقت و الاخر بالواجد فى خارجه (و فى تقريب) الاجزاء من حيث الاعادة حاول حول البحث الصغروى وكشف الاجزاء عن ذات الامر فى عالم الاثبات بمعونة القرائن الخارجية (وفيه) ان ذلك من قبيل الضرورة بشرط المحمول فيجرى فى جميع المباحث و أين هذا من المبحث الكبروى الثبوتى عن اقتضاء ذات الامر للاجزاء أو عدمه كما هو اللائق بشأن الاصولى .

(ثم ان بعض الاعاظم) (ره) اختار فى غير القسم الاول عدم الاجزاء بمناط عدم الايفاء بجميع مصلحة الفرد المختار و ملّخص ما افاده فى وجه ذلك ظهور الاوامر الاضطرارية و الاختيارية فى أن الاختيار دخيل فى الايفاء بتمام ملاك الفرد المختار و الاضطرار دخيل فى تعلق الامر بالفرد المضطر اليه زاعمًا استلزام ذلك عدم جواز ترخيص البدار وكونه تفويتًا لمصلحة الفرد المختار (وفيه) ان من الممكن قيام تمام مصلحة الفرد المختار بفرد مضطر اليه لدى حصول الاضطرار بالطبع بلا استناده الى اختيار المكلف فالموفى بتمام الملاك اولا و بالذات يكون هو الفرد المختار و ثانيا و بالعرض لدى تحقق الاضطرار الطبعى يكون هو الفرد المضطر اليه كما هو كذلك فى :

من ادرك : اذ الدرك الطبعى لركعة من دون تقصير فى تفويت الوقت واف بملاك درك الجميع فى الوقت و حينئذ لا يجوز البدار و يحرم تفويت الاختيار و لو لملاك ما لكن لدى تحقق الاضطرار بالطبع يكون مجزيا عن الفرد المختار بل يمكن قيام تمام الملاك بفرد مضطر اليه مطلقا فى طول تحقق الاضطرار و لو بسوء الاختيار بأن يكون تحصيل الاضطرار حراما لمناط ما لكن بعد حصوله و لو حراما يكون ذلك الفرد موفيا بجميع الملاك كما هو كذلك فى توسعة الوقت بعد انتصاف الليل بالنسبة الى الصلاة حيث نقول بقيام جميع الملاك بالصلاة بعد الانتصاف و لو فعل الحرام بسبب التأخير الى ذلك الوقت بالاختيار (و بالجملة) كل من الفرضين ممكن ثبوتا فما افاده فى الاولين من مقدماته مما يخالف ذلك غير سديد (كما ان ما افاده) فى جريان الاصل من كون المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير بان يكون المعين هو الفرد المختار (انما يتم) لو كان المتيقن للمضطر على اى حال هو الامر بالفرد المختار و ليس كذلك بل المعلوم له تفصيلا هو الامر بالفرد المضطر اليه و معه يكون من الشك فى اصل التكليف بالنسبة الى الاعادة او القضاء لا فى القدرة على الامتثال بعد احراز اصل التكليف فالمقام كساير موارد الدوران بين الاقل و الاكثر يكون مجرى البرائة دون الاشتغال .

و توضيح ذلك و تحقيق المختار فى المسئلة أن الاوامر المتعلقة بالمركب كالصلاة بمالها من الاجزاء و الشرائط بعد احراز وحدة المطلوب منها بقرينة خارجية وعدم اختيار تعدد المطلوب لا يبقى لها ظهور فى المولوية و تكليف جديد بالنسبة الى خصوص الاجزاء و الشرائط وراء التكليف المتعلق باصل المركب بل ظاهرها الغيرية و الارشاد الى ماله دخل فى تحقق المهية من الاجزاء و الشرائط فلسانها لسان ادلة الوضع نظير لا صلاة الا بطهور واذا

كان هذا حال الادلة الاولية فالادلة الثانوية كالاضطرار و نحوه ناظرة الى سقوط متعلقها عن الجزئية او الشرطية للمضطر حال الاضطرار و أن الناقص حينئذ فرد من الطبيعي فى طول التام بمعنى تساويهما من حيث الفردية للطبيعي بماله من الملاك غاية الامر أن الثانى فى طول الاول من حيث الفردية و الدخول تحت المهية و هذا كما فى التعظيم اذ القيام ـ للقادر فرد من ذاك الطبيعي و الانحناء للعاجز ايضا فرد منه و كل منهما موف بملاك طبيعي التعظيم و هكذا بالنسبة الى الافراد الطولية التنزلية للمهية فتعلق الامر بفرد مضطر اليه كاشف عن سقوط المتعذر عن الجزئية او الشرطية بالنسبة الى المضطر و أن الفعل الناقص فرد فى حق المكلف الناقص و الفعل التام فرد فى حق المكلف التام و هذا كما يناسب الاضطرار الطبيعي وعليه ينطبق قوله (ع) : كلما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر : الظاهر فى كون التغليب خارجا عن اختيار المكلف كذلك يلائم الاضطرار المطلق و لو الحاصل بسوء الاختيار و ينطبق عليه الادلة الدالة على ان ما بعد الانتصاف وقت لمن لم يصل قبله كما أوما نا اليه و خلاصة المقام انه كما ان السفر و الحضر بما هما مقومان لموضوع التكليف بالتمام و القصر يستلزمان زيادة صنف من الطبيعي على آخر بلا لزوم التحفظ على موضوع خاص فيهما على المكلف كذلك ما نحن فيه مع لزوم التحفظ على الاختيار فتعلق الامر بخصوص التمام و خصوص القصر شيىء وكونهما وافيين بمصلحة المأمور به و موجبين لانطباق الطبيعي عليهما شيىء آخر بلا تناف بين الشيئين فلا تغفل (و دعوى) ظهور ادلة الاضطرار فى الاضطرار المستوعب اذ لا يصدق تعذر الطبيعي الا بذلك (ممنوعة) جدا ضرورة صدق الطبيعي بتحقق فرد ما منه فطبيعي الاضطرار الذى هو المفرّد لطبيعي المأمور به بحسب الدليل الشرعي يتحقق بتحقق الاضطرار بالنسبة الى فرد ما فى

وقت ما كما إن اختيارية الطبيعى تتحقق باختيارية بعض افراده و لكنه لا يضر بما نحن بصدده لانه بعد ما ثبت بمقتضى نفس دليل الاضطرار فردية المضطر اليه للطبيعى فكلما تحقق ذلك الفرد سواء بحصوله بالطبع اوبارتكاب الحرام فى تحصيله فهو سبب لانطباق الامر بالطبيعى عليه و تعلقه به كماان الاتيان به موجب لسقوط التكليف المتعلق بالطبيعى و مجز لامحالة نعم لو لم يمتثل الطبيعى بذاك الفرد حتى ارتفع العذر و تمكن من الفرد المختار تعين امتثاله به لكن لا لعدم فردية ذلك للطبيعى بل لعدم انطباق الطبيعى عليه بسبب عدم امتثاله حال فردية ذلك الفرد و بقاء التكليف و انطباقه على هذا الفرد من الطبيعى كما فى سائر موارد التكاليف بالنسبة الى الافراد العرضية فبقاء التكليف لا يستلزم حصر الفردية بالمختار ٠

فتلخص ان الفرد الاضطرارى فى حال الاضطرار مجزعن الفرد الاختيارى فى حال الاختيار و لو مع ارتفاع العذر فى الوقت فيجوز البدار ولا يجب الانتظار الى ارتفاع الاضطرار نعم يحرم تحصيل الاضطرار و تفويت الاختيار و هذا عام بالنسبة الى جميع الادلة الاضطرارية نعم لنا فى خصوص عمومات التقية كلام حققناه فى الجزء الثانى من كتاب الطهارة فى مبحث المسح على الخفين حاصله عدم ظهورها فى المفردّيّة بل غاية مايستفاد منها ان التقيه بذلك مشروعة و اما كونها مشرّعة فلا وعلى فرض استفادة البدلية فهى مقصورة بغير الركنيات التى هى من علل قوام المهية و ان شئت التفصيل فراجع هناك فلنعم ما قال من قال : ان الامر بفعل اضطرارى كاشف عن المصداقية للمأمور به : (و ملخص المقال) ان ادلة الاضطرار بعد كونها ناظرة إلى سقوط الجزء و الشرط عن الجزئية و الشرطية مبقية للامر بالبقية مستلزمة لفردية الناقص و هذا بنفسه موجب للاجزاء لان الاتيان به اتيان بالواقع فالقول بالبدلية و مقايسة مصلحة البدل مع المبدل ليس فى محله

مضافا الى ان البحث عن الاجزاء وعدمه ليس مربوطا بالوفاء بالمصلحة و عدمه لانه مع عدم انحصار هذا البحث بمن يقول بالملاكات النفس الامرية لا يكون شأن الاصولى الا بيان بقاء الامر لاثبات الاعادة او القضاء او عدم بقائه لاثبات سقوطهما كان المأتى به وافيًا بمصلحة المأمور به ام لم يكن ٠

(المقام الثالث) فى اجزاء الامر الظاهرى اوعدمه (و التحقيق) ان الادلة الواردة فى مورد الشك على انحاء فبعضها لبيان الواقع سواء كان نفس التكليف ام متعلقه و بعضها لبيان الموضوع اما على نحو تعيين الوظيفة الفعلية و اما مطلقا بلا نظر الى تلك الوظيفة (اما الاول) سواء كان بلسان الامر مثل : فاسئلوا اهل الذكر : ام لا مثل : قوله قولى : فليس فيه ما يوجب الاجزاء مع كشف الخلاف بسبب العلم او حجة اخرى لان الواقع حينئذ باق على ما هو عليه اذ التحقيق عدم التعبد فى الامارات اثباتا بالنظر الى الادلة لوجود التعليلات وعدم امكان الجعل فيها ثبوتا و لو بالنظر الى الطريقية الصرفة الا بالالتزام بسببية ما الراجعة الى المصلحة السلوكية او قطع العذر او نحوهما و مقتضى ذلك وجوب الاعادة و القضاء لكن الاجماع لعله منعقد على عدم وجوب القضاء فى العبادات مع كشف الخلاف بأحد النحوين المذكورين و تمام الكلام فى محله (واما الثانى) مثل : إبْنِ عَلى الاكثر : فحيث أن الظاهر منه تعميم الموضوع تنزيلا لتصحيح العمل و لذا جعلت فيه الركعة الاحتياطية فهو من الاصول التنزيلية العلاجية فيكون مجزيا و لو مع وقوع خلل فى العمل واقعا ضرورة تنزيل الفاقد منزلة الواجد تعبدًا و جبران الخلل على تقديره بسبب الركعة الاحتياطية كما هو لسان : الا اعلمك شيئا زدت او نقصت فلا بأس عليك : فليس فيه مجال لانكشاف الخلاف بل بالعلم يتبدل موضوع التكليف الظاهرى الى الواقعى فلا يجب الاعادة و القضاء مع كشف الخلل و تمام الكلام فى باب

الخلل (و اما الثالث) مثل : كل شيىء طاهر حتى تعلم أنه قذر : فهو لتعميم الموضوع تنزيلا و تفريد الناقص للطبيعى فيكون حاكما على الادلة الاولية الظاهرة فى شرطية الشيىء بوجوده الواقعى و يدل بالمطابقة على الطهارة الظاهرية التنزيلية و بالاستلزام الخارجى على فردية تلك الطهارة للطهارة الواقعية بمعنى أن لازم حكومة هذا الدليل على دليل اشتراط الطهارة بتنزيل الطهارة الظاهرية منزلة تلك الطهارة هو كون العمل معها واجدًا لما هو شرطه واقعا و هذا هو معنى الاجزاء و المفردية للمهية و ليس المراد من الاستلزام كون الدليل الظاهرى ناظرا الى موضوع الدليل الاولى كى يشكل بعدم ظهور له فى ذلك ٠

(فاندفع) توهم المعارضة بين الدليلين الاوّلى و الثانوى من جهة انصراف الاول الى شرطية الطهارة الواقعية و ظهور الثانى فى عدم شرطيتها اى كفاية الظاهرية (وجه الاندفاع) أن دلالة الدليل الاوّلى على شرطية الواقعية انما هى بالاطلاق و دلالة الدليل الثانوى على كفاية الظاهرية انما هى بالنصوصية فهو حاكم لامحالة على الدليل الاوّلى بلا مجال معارضة فى البين (كما انقدح) فساد توهم أن جميع مصلحة الكامل لم يقم بهذا الفرد الناقص لمكان نقصانه (اما اولا) فلما عرفت من أن العمل مع الطهارة الظاهرية حال الجهل بالواقع يكون واجدًا لما هو شرطه واقعا فلا معنى بعد ذلك للوفاء بتمام المصلحة وعدمه (واما ثانيًا) فلان التنزيل الشرعى انما هو بلحاظ الآثار بناءًا على المختار من أن الطهارة أمر واقعى حاصل عند حصول سببها كشف عنها الشارع لا أنها محض اعتبار جعله الشارع عقيب تحقق الاسباب و اطلاق التنزيل يقتضى كونه من حيث جميع الآثار المترتبة على الطهارة الحقيقية من التكليفية و الوضعية الا ان يدل دليل خاص على اختصاص بعض الآثار بالطهارة الواقعية كما فى طهارة

البدن للصلاة بناءاً على شرطية خصوص الواقعية منها (فتوهم) ظهور الغاية (حتى تعلم أنه قذر) في أن أمد الاكتفاء بالطهارة الظاهرية ينتهى بسبب العلم بالقذارة و يتنجز الواقع حينئذ فتجب الاعادة (مدفوع) اولا بأن اطلاق التنزيل يقتضى الاجزاء مطلقا و ثانياً بلزوم لغوية التقييد بالغاية ضرورة أن انتهاء أمد الجعل الموضوع فى رتبة الشك بسبب رفع الشك طبعى فلا حاجة الى بيانه بالتقييد بالغاية و ثالثاً بلزوم لغوية جعل المغيّا لان اطلاق الدليل الاوّلى كاف لاثبات اطلاق شرطية الطهارة الواقعية (الا ان يقال) باختصاصه بصورة استيعاب العذر (لكنه) خلاف ظاهر الدليل و كيف كان فلو أبيت عن الوجه الاخير كفى الا ولان لاثبات المطلوب و دفع توهم عدم الاجزاء ٠

و مما ذكرنا ظهر حال دليل الحلية : كل شيىء لك حلال الخ : بقى قاعدة التجاوز و هى بناءاً على المختار من أنها أمارة عرفية ليس فيها تعبد من الشارع تكون من القسم الاول لكن ليست بمثابة لاتعاد الحاكم على الادلة بالتقييد و لو على نحو تعدد المطلوب و لازم ذلك عدم الاجزاء مع كشف الخلاف هذا كله فى الاصول المنقحة ٠

اما الاصول العملية فالبراءة حيث يكون مساقها مساق حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لانها وردت فى مورده فليس فيها جعل كى يوهم الاجزاء نعم قد يتوهم فى مورد المنع الغيرى ان اطلاق رفع المنع في مورد الجهل يقتضى نفى الشرطية المستلزم للاجزاء لكن الحق أنه (كلما استفدنا) من دليل المنع استناده الى حرمة تكليفية تستتبع حرمة وضعية و ان ملاك المنعين مفسدة ذاتية كامنة فى نفس الفعل نظير لبس الحرير فكما أن اطلاق المنع يقتضى الحرمة و الشرطية فكذلك اطلاق رفعه يقتضى الجواز مطلقا وعدم الشرطية لدى الجهل (اما كلما استفدنا) من دليله

استناده الى مفسدة غيرية كامنة فى الفعل نظير لبس مالا يوكل لحمه فرفعه لا يقتضى أزيد من رفع العقوبة المترتبة على فساد العمل بانتفاء قيده اما نفى القيدية فلا ظهور له فيه (ومن ذلك) علم حال الاحتياط وأنه فى مورد العلم الاجمالى غير مستند الى جعل شرعى بل هو حكم العقل فى طريق امتثال التكليف المعلوم اما فى غير مورد العلم فهو كاشف عن اهتمام الشارع بالواقع فالمدار على اى حال على نفس الواقع بلا جعل جديد من الشارع كى يوهم الاجزاء (اما الاستصحاب) فهو بمقتضى التعليلات الواردة فى أدلته عبارة عن الاخذ بالحالة السابقة بما هى حالة سابقة حسب ارتكاز العرف فالمدار فيه ايضا على الواقع بلا تعبد جديد فى البين يوهم الاجزاء (اما التخيير) ففى المسئلة الفرعية عبارة عن اللابدية العقلية اذ لا يمكن الاخذ بكلا الطرفين فلا مجال فيها للاجزاء لعدم جعل شرعى فيها وفى المسئلة الاصولية تخيير بين الاخذ باحد الطريقين وقد عرفت عدم التعبد فى الطرق كى يوهم الاجزاء نعم يتوهم ظهور قوله (ع) : من باب التسليم : فى أن هذا العنوان موضوع لحكم جديد هو مجز مطلقا لكن يدفعه ان هذا الظهور لا يقاوم سائر التعليلات فى سائر الاخبار العلاجية الظاهرة فى الطريقية وعدم جعل بعنوان جديد كعنوان التسليم او نحوه (فتلخص) أن اجزاء الامر الظاهرى او عدمه يختلف باختلاف لسان ادلته ٠

ثم ان بعض المحققين (قده) أفاد فى الفرق بين الامارات مع قاعدة الطهارة والاستصحاب ما (ملخصه) أن الموضوع فى الامارة لما كان هو الواقع فالتعبد به تعبد بأثره وهو جواز الدخول فى الصلاة دون الشرطية اذ دليلها : لا صلاة الا بطهور : لا قاعدة الطهارة وفى القاعدة والاستصحاب لما كان هو الشك فالتعبد بالطهارة تعبد بها بمالها من الآثار التكليفية والوضعية التى منها الشرطية (وفيه) ان المراد بالشرطية

(ان کان) دخل الطهارة فی طبیعی الصلاه بمعنی تقید الطبیعی بها کما یقر به تصریحه بأن الشرطیة ثابتة وجدت الطهارة خارجا ام لا (فدلیل) القاعدة و الاستصحاب ایضا قاصر عن افادة الاجزاء بالنسبة الیها اذ غایته تنزیل الطهارة المحققة خارجا منزلة الواقع تعبدا من حیث الاثر و هو جواز الدخول فی الصلاة (ولو کان) تحقق الطهارة الواقعیة تعبدا بتحقق ما هو المحقق خارجا و انه مقتضی اطلاق دلیل التنزیل بلا انصرافه الی خصوص جواز الدخول فی الصلاة (ففیه) مضافا الی کونه خلاف ظاهر عبارته ان مقتضی دلیل الامارة ایضا (بحسب اطلاقه من حیث التعبد بالواقع) هو ذلك و هل أثر الواقع عدا جواز الدخول فی الصلاة و هل التعبد بالشرطیة عدا التعبد بواجدیة العمل لما هو شرطه المنتزع عنه جواز الدخول فی الصلاة فجواز الدخول یکون فی طول الشرطیة و لیس منفکا عنها کی ینفك التعبد به عن التعبد بها و لو سلم الانفکاك فکیفیه الاطلاق و لو قیل بعدم الاطلاق لدلیل الامارة او بانصرافه الی خصوص جواز الدخول فی الصلاة قلنا به بالنسبة الی دلیل القاعدة و الاستصحاب فعلی ای تقدیر لا فرق بین دلیل الامارة و دلیل القاعدة و الاستصحاب من جهة ماذکره (قده) بل الفرق هو ما ذکرناه ٠

(کما أن ما افاده) (قده) من أن غایة اقتضاء السببیة من جهة کون الامر بداعی جعل الداعی هو وجود مصلحة ما فی المؤدی اما کونها بحیث تستلزم البدلیة المجزیة عن الواقع فلا نعم لزوم تدارك المصلحة الفائتة علی تقدیر مخالفة الامارة مع الواقع أمر آخر مذکور فی محله (مدفوع) بأن کون الامر بداعی جعل الداعی و ان کان لا یقتضی الا وجود مصلحةٍ ما اعم من أن تکون فی نفس الجعل او فی المؤدی لکن قرینة المقام و هی طولیة الامارة عن الواقع و کونها علی الموضوعیة مأمورا بها تقتضی الوفاء بتمام مصلحة

الواقع المعبَّر عنها فی لسان هذا المحقق بالمصلحة البدلية فهی لا محالة مجزية الا ان يكابر مكابر و ينكر هذا الاقتضاء المقامی (كما انه (قده) ـ استشكل) فی اجزاء الامارة علی السببية فی فرض وفاء مصلحتها بجميع مصلحة الواقع بما (ملخصه) فعلية العلم بالتكليف السابق وعدم احراز بقاء العهدة بالنسبة اليه لاحقا فلابد فی احرازها من استصحاب العهدة المنتزعة عن ذلك التكليف السابق (وفيه) أن العلم الفعلی بثبوت التكليف فی الزمان السالف مؤثر فی احراز الوظيفة الفعلية وعدم احراز سقوطها بالمأتی به يكون تمام الموضوع للاشتغال العقلی و بعبارة اخری الشك فی سقوط الوظيفة الفعلية بالعمل السالف موضوع مستقل لحكم العقل بالاشتغال فلا حاجة فی احرازه الی الاستصحاب و يشهد له أن استصحاب بقاء العهدة المنتزعة عن ذلك التكليف لا يكفی لاثبات الاشتغال الفعلی به ما لم يكن هناك حكم العقل بالاشتغال به بخلاف العكس فالحكم العقلی يكفی لاحراز ـ الاشتغال بلا حاجة الی ضم الاستصحاب و من هذا القبيل ما اذا أتی ببعض اطراف المعلوم بالاجمال و بقی الباقی اذ وجوب الاتيان بالباقی انما هو بنفس الحكم العقلی فی طول الاشتغال بذلك المعلوم بلا حاجة الی استصحاب الاشتغال (وبالجملة) هذا الاشكال جار فی جميع الموارد التی توهم فيها الاحتياج الی الاستصحاب فی احراز الاشتغال السالف المشكوك فراغ الذمة عنه اذ لامساس لذلك بالتعبد بالبقاء بعد حكم العقل به فتدبر جيدا (كما أنه (قده) استشكل) علی قياس صاحب الكفاية (قده) الامر الظاهری بالاضطراری فی جريان البرائة علی السببية (بأنه قياس) مع الفارق ضرورة عدم فعلية المبدل فی الاضطراری حال الاضطرار رأسا بخلاف الواقع فی الامر الظاهری فهو فعلی و معه لامجال لاجراء البرائة (وفيه) أن مفروض كلام صاحب الكفاية (قده) ما اذا كانت الامارة فی طول الواقع و بلحاظه

على نحو السببية و من المعلوم عدم فعلية الواقع حينئذ لدى تحقق الامارة لاحتمال تقيده بغير مورد تحقق هذه الامارة و ذلك كاف فى جريان البرائة بالنسبة اليه فتفطن جيدا (ثم أنه (قده) استشكل) بعد ذلك على مقال صاحب الكفاية (قده) فى تعليق القضاء على الفوت المستلزم لجريان البرائة لدى عدم ثبوته و فى حكم انكشاف الخلاف فى الامارة الخاصة (بما ينبغى) أن يجعله شرحا لما التزم به صاحب الكفاية (قده) فيما قبل ذلك كى لا يرد عليه ما استشكله هناك مما ذكرناه مع جوابه فراجع كلامهما (قدهما) و تأمل فيه و فيما ذكرناه ٠

(ثم أن بعض الاساطين) (ره) ادعى انعقاد الاجماع ظاهرا على عدم اجزاء الامر الظاهرى عن الواقعى فى الامارات لدى انكشاف الخلاف ـ بالقطع بانيا للمسئلة على القول بالتصويب او التخطئة نافيا للفرق فى عدم الاجزاء على الرأي الذي هو الحق بين الاحكام و الموضوعات و لا بين الطريقية و السببية سواء على قول المعتزلة من انقلاب الواقع الى مؤدى الامارة اذ هو تصويب مجمع على بطلانه أم على مذاق الشيخ الاعظم (قده) من وجود مصلحة سلوكية فى المؤدى اذ لا دليل عليه فالقول باستلزام السببية مطلقا للاجزاء ناشئ من الخلط بين السببية المعتزلية و السببية التى عليها بعض الامامية نعم السببية المعتزلة فى الموضوعات صحيحة حيث لا تستلزم التصويب بل الاجزاء لكن ظاهر أدلتها الطريقية (وفيه) أن السببية المعتزلية فى الاحكام ايضا ممكنة ثبوتا على حد السببية بمعنى المصلحة السلوكية اما اثباتا فيمكن دعوى الاجماع التقديرى على عدم السببية حتى بالمعنى الثانى اذ لا اثر منها بين الاصحاب الى زمن الشيخ الاعظم (قده) بل ذهب الكل الى الطريقية و لذا اجاب هذا القائل عن السببية بهذا المعنى بعدم الدليل عليه (وبالجملة) فالسببية باى معنى كانت ممكنة ثبوتا مستلزمة ـ

للاجزاء غير ثابتة اثباتا بل مجمع على خلافها فالقول بنشو القول باستلزام السببية مطلقا للاجزاء عن الخلط بين السببية المعتزلية و التى عليها بعض الامامية كما زعمه هذا القائل ناشى عن الخلط بين عالم الثبوت مع الاثبات ٠

(ثم انه استشكل) على مقال صاحب الكفاية (قده) فى الاصول العملية كالاستصحاب و قاعدتى الحل و الطهارة من أنها لتنزيل الظاهر منزلة الواقع من حيث ترتيب الاثار المرغوبة عن مثل الطهارة و لذلك تكون حاكمة على الادلة الاولية الظاهرة فى اختصاص تلك الآثار بالواقع (بوجوه) خمسة (احدها) أن الحكومة على مذاق هذا القائل عبارة عن مثل كلمة أعنى و أفسرو ما بمضمونهما و معلوم أن لسان أدلة الاصول ليس كذلك (وفيه) أن الحكومة فى المقام كما يفصح عنه التأمل فى كلام صاحب الكفاية (قده) هى الاستلزامية المستفادة من نفس تلك الادلة بحكم العقل فى طول الامر بالطهارة الظاهرية بالتقريب المتقدم فراجع (ثانيها) ان المصداق الذى اريد ادخاله تحت طبيعى ما او اخراجه عنه كما هو معنى الحكومة لابد ان يكون متحققا فى الخارج قبل ورود دليل التعميم او التخصيص كى يمكن ادخاله فى الطبيعى او اخراجه عنه و الا استحالت الحكومة و الطهارة ـ الظاهرية فيما نحن فيه انما تثبت بنفس الدليل الحاكم فلا معنى لحكومته على الدليل الاولى (وفيه) أن الحكومة كما عرفت انما هى بالدلالة الالتزامية فى طول جعل المصداق بالدلالة المطابقية فنفس دليل الطهارة جاعل للمصداق و هى الطهارة الظاهرية بالدلالة المطابقية ثم فى طول ذلك حاكم على الدليل الاولى بادخال الطهارة الظاهرية فى موضوع ذلك الدليل (ثالثها) أن دليل الحاكم تارة يكون فى رتبة دليل المحكوم و ناظرا الى نفس موضوعه نظير قوله (ع) : لا شك لكثير الشك : المجعول فى نفس مورد الشك الذى هو موضوع ادلة الشكوك فى الصلاة فيكون حاكما عليها حكومة

واقـعية لاتحاد الموضوع فى الدليلين و اخرى يكون فى رتبة متأخرة عن رتبة دليل المحكوم غير ناظر الى نفس موضوعه كالشك فى الواقع الموضوع لادلـة الاصول فهو متأخر طبعا عن نفس الواقع الموضوع للادلة الاولية فتستحيـل الحكومة الواقعيـة فى مثله لاختلاف الموضوع فى الدليلين بل يكون حاكمـا حكومة ظاهرية اى ما لم ينكشف الخلاف اما مع الانكشاف فالواقع على ما هـو عليه خطا باو ملاكا بحاله (و فيه) اولا أنه فرق بين جعل الشك بعنوانه منوعا للموضوع الواقعى و بين جعله بنفسه بلحاظ الواقع و فى طوله بعد انقطـاع اليدعن الواقع موضوعا مستقلا لحكم ظاهرى و هذان وان لـم ينفكا عن الآخر خارجا الا انهما ينفكان لحاظا و استحالة الحكومة الواقعية انما تتم لـو كان لحاظه على نحو الثـانى لكن الظاهر من ادلة قاعدة الطهارة كون لحاظـه على النحو الاول و به تتـم الحكومة الواقعية الاستلزامية من ترتب جميع آثار الطهارة الواقعية على الطهارة الظاهرية لدى الشك بالتعبد بناءًا على كـون الطهارة امرا اعتباريـا من الشارع و رؤية الشارع ترتب جميع تلك الآثار لدى الشك ايضا بناءًا على الحق من أن الطهارة أمر واقعى كشف عنه الشارع (و ثـانيـًا) أن رتبة دليل الحاكم أبدا متأخرة عن رتبة دليل المحكوم ضرورة أنه لابد من عروض جهة فى موضوع دليل المحكوم توجب جعل الحكم الثانوى و لو بنحو تعميم الاولى ففى مثل : لا شك لكثيـر الشك : يكون موضوع دلـيل الحاكم عنوان كثـرة الشك لا مطلق الشك الذى هو موضوع أدلة الشكوك .

(رابعـها) ان ادلة الاصول لو كانت حاكمة على الادلة الاولية لابـد من تحكيم ادلة الامارات بطريق اولى لان موضوع ادلة الاصول اى الشك انمـا هو فى رتبة ثالثـة من الواقع و موضوع ادلة الامارات اى رؤية الواقع انما هو فى رتبة ثانـية فهو مقدم فى التحكيم على المتأخر عنه بحسب الرتبة فان مؤدى ـ الامارة هو القطع الجعلى بخلاف الاصول فمؤديها العمل على طبق الـواقع

بحسب الظاهر (وفيه) أن الاولوية انما هى بالعكس ضرورة أن الامارة على مذاق هذا القائل انما جعلت لاحراز الواقع و بلحاظه فمع انكشاف الخلاف لا شيء هناك يوجب الاجزاء بخلاف الاصول فهى مجعولة على مذاقه فى موضوع الشك فى الواقع و مفادها الحكم الظاهرى فى طول الواقع لدى انقطاع اليد عنه فمقتضاه الاجزاء بلا مجال لكشف الخلاف (خامسها) ان لازم القول بالحكومة عدم اختصاص التنزيل بالشرطية والاجزاء من جهتها خاصة بل جريانه فى احكام الملاقى من عدم نجاسته و طهارة المغسول بمشكوك الطهارة و نحوهما و لا يلتزم بذلك أحد (وفيه) أنه لا منافاة بين القول بالحكومة و بين عدم اطلاق لها بالنسبة الى غير الشرطية لعدم اطلاق للتنزيل بالنسبة الى غيرها (والحاصل) ان انكار الحكومة ثبوتا و القول باستحالتها أمر وعدم استظهارها من الدليل بدعوى أن غايته الامر بالمعاملة مع هذه الطهارة فى مرحلة العمل معاملة الواقع من حيث الاثر لا مطلقا كما اختاره بعض الاعاظم (ره) أمر آخر فلا ينبغى خلطهما و الاستشكال به على القول بالحكومة و قد عرفت سابقا أن ظاهر دليل الطهارة كما أنه ظاهر كلام صاحب الكفاية (قده) ايضا هو جعل المصداق للطهارة التى هى شرط للصلاة و هذا يستلزم الاجزاء عقلا فراجع و تدبر ·

و لقد اجاد (قده) فيما افاد فى وجه عدم اجزاء الامر الظاهرى عن الواقع من تخيل وجود حجة استنادية مع عدمها واقعا و فى نفس الامر بل هو مختار جل الاساطين (لكن ما اختاره) من أن صفة الاحراز للطرق جعلية مستندا الى مبناه فى ذاك الباب كما يأتى فى محله من وجود نقصان في جهة كشفها ذاتا بالتكوين و أن تتميم ذلك يكون بالتعبد من قبل الشارع وبه يصير مصداقا للجعلى (فيه) ما اشرنا اليه غير مرة و يأتى فى محله مستوفى انشاء الله من أن الجعل فى الطريق بما هو طريق و التعبد فى الكشف و تتميمه به

غير معقول ثم لو فرضنا تعقله و كون ذلك مصداقا للعلم الجعلى مما شاة للخصم نقول ان فعلية الحجية للحجة انما هى بامكان ترتب آثار تلك الحجة عليها خارجًا بمعنى سيرورتها مستنداً فعليا للفقيه كماأن فعلية الحكم انما هى بامكان الانبعاث عنه فاذا كانت الحجية عبارة عن صفة الاحراز المجعولة للامارة على هذا المبنى فتوقف فعليتها (اى امكان الاستناد الى تلك الصفة الاحرازية) على وصولها بالعلم يكون دوريا من قبيل أخذ العلم بالتكليف فى موضوعه اذ مالم يجعل فيها صفة الاحراز لا يمكن حصول العلم بها و مالم يحصل العلم بجعلها لا تصير فعلية حسب الفرض ففعلية صفة الاحراز المجعولة غير متوقفة على وصول تلك الصفة و العلم بها حتى تتبدل تلك الصفة من الامارة السابقة الى اللاحقة بل المجتهد قبل انكشاف الخلاف انما يعتقد علمه بجعل تلك الصفة الاحرازية و كونها محرزة لديه و بانكشاف الخلاف يتبين كونه جهلا مركبا لا احرازا للحجية و تصير الحجية من حين قيام الامارة الثانية محرزة لديه لا أن الحجية كانت فعلية لموضوعها بسبب اعتقاده ذلك فانقلبت من ذاك الموضوع الى موضوع آخر بسبب انكشاف الخلاف و هل هذا الانقلاب الا التصويب المجمع على بطلانه (وبالجملة) مرجع تبدل الحجية من امارة الى اخرى الى كون جعل الحجية على موضوعها تابعا لعلم المجتهد بها و كون تبدل العلم سببا لتبدل الجعل و هذا عين التصويب بل الحجية التى هى عبارة عن صفة الاحراز على هذا المبنى انما جعلت على موضوعها الواقعى من أول الامر غير منفكة عنه ابدا غاية الامر تارة تكون محرزة لدى المجتهد و اخرى لا تكون محرزة و ان اعتقد جهلا مركبا كونها محرزة و من ذلك ظهران قياس المقام بأصالة العموم قبل الظفر على المخصص فاسد و مع الفارق وان بالظفر على المخصص ينكشف عدم حجية اصالة العموم من أول الامر لا تبدل الحجية عنها من حينه فعدم الاجزاء فى مورد تبدل رأى المجتهد انما هو

لكون احرازه لا احرازاً وبقاء الواقع على ماهو عليه خطاباو ملاكا بمقتضى الحجة المحرزة فعلا لكن الذى يسهّل الخطب الاجماع المدعى على عدم الفساد فى العبادات و قلة موارد انكشاف الخلاف الموجب للفساد فى المعاملات و تمام التحقيق موكول الى محله و تفصيل الحكم فى كل واحد من الموارد محتاج الى تنقيح فى خصوصه و تتبع فى أدلته ٠

ثم أنه (ره) ذكر وجوه الاستدلال للاجزاء و ناقش فى الكل (منهـا) لزوم الحرج النوعى من عدم الاجزاء مع أن المستفاد من الادلة نفى الحرج النوعى (وحاصل) جوابه عنه أن الحرج المأخوذ موضوعا فى ادلة النفى كقوله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج كلى و ليس نوعيا كى يمكن الاستدلال به لنفى الاوامر الواقعية بعد العمل على وفق الاوامر الظاهرية و لاجله يلتزم بالاجزاء فى الامر الظاهرى (ويرد عليه) اولا ان أدلة الضرر و الحرج من الحواكم فهى رافعة لا مثبتة كى يقع عنوان الضرر او الحرج فيها موضوعا للحكم و يلزم كونهما كليين (فاما أن تكون) أدلتهما بسبب الحكومة رافعة للاحكام الثابتة لموضوعات الادلة الاولية على نحو القضية الحقيقية عن تلك الموضوعات بمعنى ان كل حكم ثابت لكل موضوع على نحو الاطلاق من حيث التقيد بالضرر و عدم التقيد به يرتفع بأدلة الضرر فالموضوعات المأخوذ فيها الضرر كالجهاد أو المقيدة بعدم الضرر خارجة عن المحكومية بتلك الادلة و انما المحكومة بها هى الادلة التى تكون موضوعاتها مطلقة من حيث التقيد بالضرر وجودا اوعدما كما هو شأن أكثر الادلة و الحكومة عليهذا شبيهة بالنسخ (او تكون) كاشفة عن عدم الجعل من أول الامر لذلك الحكم الضررى او الحرجى و نتيجة الحكومة عليهذا هو التخصيص و على أى التقديرين فحيث أن عنوان الضرر و الحرج من الجهات التعليلية لتلك الحكومة و الرفع فلا بأس بكون النوعى منهما جهة لرفع الحكم او الجعل

عن كلية افراد الموضوع بمالها من التعدد بمقتضى الانحلال بلا لزوم محذور من ذلك و لا استحالة فيه (وبالجملة) فالضرر و الحرج ليسا أبدا من الجهات التقييدية للادلة الحاكمة كي لا يمكن أخذهما نوعيين في تلك الادلة و ان لم تكن استحالة في اخذ النوعي منهما على فرض التقييدية ضرورة أنهما حينئذ من الواسطة في الاثبات لا أنهما بنفسهما موضوعان فلا بأس بوقوعهما بنحو النوعية في الادلة (اما اشكال) الشيخ الاعظم (قده) في نوعية الضرر و الحرج المأخوذين في ادلتهما (فهو ليس باشكال) ثبوتي أي من جهة عدم تعقل وقوعهما بنحو النوعية في تلك الادلة و لو بأن يكونا من الجهات التعليلية كما زعمه هذا القائل (بل انما هو اشكال) اثباتي أي من جهة عدم الاستظهار من ادلتهما كون الضرر النوعي سببا لرفع الاحكام الاولية الثابتة بنحو الانبساط على كل فرد فرد من الموضوعات عن جميع تلك الافراد حتى الفرد الذي لا يكون الحكم الاولي ضرريا في حقه بل عموم الرفع لمثله خلاف الامتنان الذي هو ملاك الرفع في تلك الادلة (وهذا اشكال) متين كما حرر مفصلا في محله لكنه لا يرتبط بمقام الثبوت اي الامكان العقلي الذي هو موضوع مسئلة الاجزاء (وثانيا) أنه لو سلمنا أن أدلة الضرر أو الحرج مثبتة فليس الموضوع فيها نفس عنوان الضرر او الحرج كي يكونا لا محالة شخصيين على حد سائر الموضوعات للاحكام في القضايا الحقيقية بل تحقق هذين العنوانين سبب و ملاك لثبوت حكم ثانوي على الموضوعات مثلا المشقة اللازمة من جعل الطهارة الواقعية في حق العموم صارت ملاكا لجعل الطهارة الظاهرية في حق الشاك و عليهذا فلا بأس بكون النوعي منهما ملاكا لاثبات حكم في حق العموم مضافا الى أن موضوعات الادلة ليست أبدا كلية بل لناقضايا شخصية فيمكن صيرورة الحرج في حق شخص خاص ملاكا لرفع حكم عنه أو اثباته عليه فعلى أي حال ليس نفس الضرر

و الحرج موضوعين لحكم كى يدور ذلك الحكم اثباتا و نفيا مدار الموضوع وجودا وعدما ٠

(و منها) تساوى الاجتهاد الاول مع الثانى فى الحجية بنظر المجتهد من غير علم جزمى بفساد الاول واقعا بحسب اللوح المحفوظ (و حاصل) جوابه عنه عدم تبدل الحكم الواقعى بل التبدل فى الحجية و الاحراز و هما لا يستلزمان الاجزاء (و منها) كلام صاحب الفصول (قده) : ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين : (و حاصل) جوابه عنه أن عدم التحمل لو اريد به فى زمان واحد فهو حق لكنه لا يجدى للمدعى و لو اريد فى زمانين فهو ممنوع جدا (ومنها) أن حجية الاحكام الواقعية محكومة بادلة الاحكام الظاهرية من حين تحقق موضوعاتها فهى بمنزلة الناسخ فالحجة الفعلية للمكلف قبل تحقق موضوعاتها هى الاحكام الواقعية لانها واصلة و بعد تحققها هى تلك الاحكام لكونها الواصلة دون الواقعية و لازم ذلك الاكتفاء عن الواقع بالعمل على وفقها و لو مع كشف الخلاف بعد العمل (وحاصل) جوابه عنه أن مقتضى الاصل الاولى مع بقاء الاحكام الواقعية على حالها وعدم تبدلها حين فعلية الاحكام الظاهرية كما هو مفروض المستدل عدم الاجزاء لدى كشف الخلاف و أما الدليل الثانوى فالظاهر أن الاجزاء فى العبادات مع كشف الخلاف هو المتيقن من معقد الاجماع و فى المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات مع فرض انتفاء الموضوع لدى كشف الخلاف كتلف المال لدى المشترى خروجه عن معقد الاجماع بعيد لكن مجرد ذلك لا يثبت الاجزاء و مع فرض بقاء الموضوع فالظاهر انه المتيقن من الخارج عن المعقد (و يردعلى أجوبته) هذه أن الوجوه التى ذكرها بعنوان الاستدلال للاجزاء بعضها عبارة عن نفس المدعى نظير ما فى الفصول : القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين و لو فى زمانين : على ما صرح بهذا

القيد في الفصول و بعضها عبارة عن دليل المدعى (وتوضيح ذلك) ان مذاق صاحب الفصول كأخيه صاحب الحاشية (قدهما) على مايظهر من كلامهما في الدليل التاسع للانسداد و في باب اشتراك الجاهل و العالم في الاحكام الواقعية هوأن الواقعيات في حق الجاهل بها لابد أن تؤخذ من الطرق المجعولة من قبل الشارع بمعنى أن الواقع ابدا باق على ماهو عليه مطلقا حتى في حق الجاهل بلا طرو تغير و انقلاب فيه كي يستلزم التصويب غاية الامر أن الشارع جعل في حق الجاهل به طرقا يسلك منها اليه و مودى الطرق على ما صرح به صاحب الفصول (قده) في موضع من كلامه عبارة عن الحكم الواقعي الثانوي لكن مرجع الحكمين الاولي و الثانوي الى حكم واحد هو اخذ الواقع من مؤديات الطرق المجعولة من قبل الشارع فالحكم المأخوذ من مؤدى الطريق باق بحاله تترتب عليه آثاره مالم ينكشف الخلاف و للفعل الخارجي الواقع على طبق المؤدى آثار باقية ابدا .

ففي مثل المسئلة لو انكشف الخلاف بالقطع لا يترتب على المؤدى أثر ضرورة بقاء الواقع على ماهو عليه أما لو انكشف بامارة أخرى فحيث أن احتمال المخالفة مع الواقع تكوينا محفوظ في كلا الاجتهادين (فان كان) متعلق الحكم وظيفة عملية لابد من وقوعها على طبق الحجج نظير الصيغة في باب النكاح أو البيع اذ لابد من وقوعها بالعربية وغيرها من الشرائط المعتبرة فيها شرعا أو نحوهما من المعاملات او الصلاة المأتي بها بمالها من الاجزاء والشرائط المستفادة من الدليل أوغيرها من العبادات (فنفس الحكم) الذي هو مؤدى الطريق الاول يرتفع بالطريق الثاني و لا يترتب أثره من حينه للاجماع على اختصاصه بحال عدم قيامه و للشك في أصل اقتضاء ذلك الحكم للبقاء الى مابعد قيام الامارة على خلافه فلا مجال لاستصحابه لعدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضى و فساد القول بعدم احتياج الحادث في

البقاء الى المؤثر فالطريق الثانى من حيث ارتفاع الحكم المستفاد من سابقه من حين قيامه يشبه النسخ (اما الاثار) المترتبة على العمل الواقع على طبق ذلك المؤدى كالحلية المترتبة على الصيغة فى باب الفروج و الملكية المترتبة عليها فى باب الاموال و الاجزاء وعدم لزوم التكرار فى باب العبادات (فهى باقية) على حالها لا تتغير بتبدل الاجتهاد فان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو فى زمانين و ظاهر تفريع هذه الجملة فى مثل هذا السياق من الكلام وان كان علية عدم تحمل قضية واحدة للاجتهادين لما ذكر قبله من عدم تغير الاثار المترتبة على العمل الخارجى و كونه بمنزلة الدليل لذاك المدعى الا أن التأمل الصادق فى مجموع كلام صاحب الفصول (قده) يعطى كون هذه كبرى مصطادة من أدلة أربعة ذكرها بعد ذلك فعدم تحمل القضية لهما بمنزلة المدعى و مابعده دليل له (احدها) اى الادلة الاربعة عدم الدليل على ارتفاع تلك الآثار من حين قيام الامارة على خلاف سابقتها و تبدل الاجتهاد بها (ثانيها) لزوم العسر من ارتفاعها و سيجيئى مايظهر منه عدم اعتماده على هذا الدليل وأن المدار على العسر النوعى اذ تحققه فى المورد محل تأمل بل منع (ثالثها) لزوم عدم الاستيثاق بالاجتهاد و سيأتى منه أن هذا ايضا مؤيد لا دليل فعمدة أدلته (رابعها) و هو استصحاب تلك الاثار بعد الفراغ عن فساد القول بعدم احتياج الممكن فى البقاء الى المؤثر و مع بقاء تلك الاثار بمقتضى الاستصحاب فالاجتهاد الثانى المبتنى على أمارة قائمة على خلاف الامارة الاولى لا يكاد يؤثر فى ذلك العمل الواقع على طبق الامارة السابقة و يوجب تكراره ان كان عبادة و انتهاء أمد اثره من الحلية أو الملكية أو نحوهما ان كان معاملة ضرورة تأثير الاجتهاد الاول فيه و لا يكاد يؤثر فى الاثر الوحدانى أمران

هذا كله اذا كان متعلق الحكم وظيفة عملية واقعة على **طبق الحجج** .

اما ان لم يكن متعلق الحكم وظيفة عملية واقعة على طبق الحجة بأن كان من الموضوعات الخارجية كما فى التذكية المتعلقة بالذبح الواقع بعد (فتبدل) الاجتهاد بالنسبة الى شرائط التذكية مثلا يوجب عدم ترتب حكم مؤدى الطريق الاول من حين قيام الثانى أبدا لا من جهة اصل الحكم لما عرفت من الاجماع على عدمه حينئذ وعدم جريان الاستصحاب فيه لكونه مع الشك فى المقتضى ولا من جهة آثار ذلك العمل كالتذكية لتعلقه بموضوع خارجى موجود فعلا لدى انكشاف الخلاف بالامارة الثانية أما عدم الاستيثاق بالاجتهاد فقد جيئى فى السابق للتأييد والافليس بنفسه دليلا كما ان العسر لا بد من التأمل فى أن المعتبر منه هل هو النوعى أو الشخصي

(فتلخص) أن مراده (قده) من ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو فى زمانين أن الشيىء الواحد لا يؤثر فيه أمر ان فالعمل الواحد الواقع على طبق الاجتهاد الاول أثر فيه ذاك الاجتهاد وترتبت عليه قهرا آثاره شرعا من الاجزاء فى العبادات والحلية او الملكية ونحوهما فى المعاملات فلا يتكرر ذلك العمل بسبب الاجتهاد الثانى اذ لا موجب لتكراره بعد تحقق آثاره المرغوبة (والحاصل) أن مقتضى الامارة الاولى التى هى منشاء الاجتهاد الاول كون الصيغة المحللة للفروج او المملكة للاموال هى الواقعة على طبقها وكون الصلاة المأمور بها واقعا هو المأتى بها على وفقها فلا معنى لتكرارها بعد قيام الامارة على خلاف الامارة الاولى بل هذه الامارة انما تؤثر بالنسبة الى الاعمال الواقعة من حين قيامها فيلزم ايقاعها على طبق هذه دون الاولى ولا يكاد يستشكل عليه بجريان مثل ذلك بالنسبة الى مثل التذكية مما يتعلق بموضوعات خارجية اذ قد دفع هذا الاستشكال بأن الاول وظيفة عملية وقعت على طبق ما قام به الدليل والثانى موضوع خارجى باق فعلا فيقع تحت الاجتهاد الثانى ويكون كموضوع جديد الحدوث

يشمله مقتضى هذا الاجتهاد و يكون حكم الاجتهاد الاول له بمنزلة المنسوخ غير حجة بعد (نعم) الاشكال معه (قده) انماهو فى المبنى اى عدم تعقل الجعل فى الطرق اصلا و عدم اقتضاء الطريق الاول لماذكره و ليس الاشكال ما زعمه هذا القائل من أن عدم تحمل القضية الواحدة للاجتهادين لا يعقل له معنى محصل فانه ناشى عن خلط ماهو فى رتبة المدعى بما هو فى رتبة الدليل اما مانسب الى صاحب الفصول (قده) من اعترافه بعدم تبين مراده من هذه الجملة لدى نفسه ايضامعتذرا بأنى انماكتبته صحيحا فهوغير ثابت بل هو مجرد نقل ناقل عن ناقل بل كيف يمكن ذلك فى حق مثل صاحب الفصول (قده) مع وضوح مبناه فى باب الطرق و هل هوعلى تقديره الا نسيان المبنى الذى هو و أمثاله بُرآء منه .

تذنيبان (الاول) أنه لا موهم للاجزاء فى صورة القطع بالامر ثم انكشاف الخلاف كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) ضرورة بقاء الواقع على ماهوعليه بلاامتثال نعم يمكن اشتمال المأتى به حينئذعلى مصلحة وافية بمصلحة الواقع فى خصوص حال القطع بالخلاف كما يمكن اشتماله على مقدار ما من تلك المصلحة مطلقا و لو مع عدم انكشاف الخلاف بحيث لا يكون المقدار الباقى قابلا للاستيفاء و معلوم أنه على كل من التقديرين لا مجال لامتثال الامر الواقعى و حال الطرق من هذا القبيل اذ الاجزاء ليس مقتضى امرقطعى او طريقى بل لمكان المصلحة الموجودة فى متعلق ذلك الامرنظير الوظيفة القصرية و التمامية او الجهرية و الاخفائية اذ الاجزاء فى كل واحدة منهما مستند الى المصلحة القائمة بها (و توهم) أن المدار فى الاجزاء وعدمه ليس على وجود الامر وعدمه بل على الوفاء بالمصلحة الواقعية وعدمه والمفروض فى الامثلة المذكورة امكان الوفاء بالمصلحة بل تحققه فى الجملة فلابد من ادخالها فى اصل محل النزاع لاتفريعها بالبحث و استطرادها بالذكر اذ

لا يضر حينئذ عدم القطع بالامر (مدفوع) بمانبه عليه بعض المحققين (قده) من أن مجرد امكان وفاء شيئ بمصلحة ما هو اجنبى عنه لا يكاد يجدى بالبحث الكلى الاصولى عن اقتضائه الاجزاء اوعدمه بل لا بد من تحقق فعل خارجى مرتبط بالواقع كي يبحث عن قيام مصلحة الواقع به المقتضى للاجزاء اوعدمه المقتضى للعدم و حيث ليس فليس .

(الثانى) أن صاحب الكفاية (قده) ذكر أن القول بالاجزاء فى موارده لا يستلزم التصويب المجمع على بطلانه بدعوى ان الواقع المشترك بين العالم و الجاهل هو الحكم الانشائى لا الفعلى و ذلك لا يتغير فى موارد خطابات الاحكام و لا فى موارد الامارات نعم فى موارد الامارات لدى عدم الاصابة الى الواقع ليس هناك حكم فعلى ابدا على كلا القولين من الاجزاء وعدمه (لكن التحقيق) أن مصب النزاع بين المصوبة و المخطئة انه هل لا يكون هناك حكم واقعى اصلا قبل اداء الامارة او الاجتهاد الى شيئ بل تحقق ذلك الحكم و جعله تابع لمؤدى الامارة و الاجتهاد اويكون هناك قبل الاداء حكم لكن بعد الاداء ينقلب الى مؤدى الامارة او الاجتهاد على اختلاف فى تفسير التصويب او يكون هناك حكم واقعى ثابت فى وعائه المناسب معه يشترك فيه الجاهل و العالم منبسط على الموضوعات على نحو القضية الحقيقية يدخل تحته المكلف عند احرازه بسبب اداء الامارة او الاجتهاد اليه واجماعنا على اشتراك الجاهل مع العالم فى التكاليف يكون بنفسه اجماعا على بطلان التصويب بكلا تفسيريه لرجوعهما الى نفى الاشتراك و عدم تكليف فى حق الجاهل فالاحكام الواقعية اى المجعولة من قبل الشارع على نحو القضايا الحقيقية محفوظة فى اللوح غير مختصة بشخص دون شخص غاية الامر أن وقوع الفعل الاختيارى تحت ارادة الفاعل المختار و تحريك اراداته نحوه حيث يتوقف على حدوث الميل لذلك الفاعل نحو الفعل بتصوره و تصور فائدته ثم حصول الشوق

نحو الوصول الى تلك الفائدة المستتبع لتحريك العضلة نحو ايجاد متعلقه فتأثير ذلك الحكم الواقعى المجعول من قبل الشارع فى ارادة المكلف فى عالم التشريع و تحريكه ارادته تشريعا نحو امتثاله متوقف عقلا على احراز ذلك التكليف بالعلم الوجدانى او مايقوم مقامه كالعلم العادى و لذا نقول بأن العلم يكون من الشرائط العقلية فى مرحلة امتثال التكليف لا فى اصل جعله فمع انقطاع اليد عن نفس الواقع بسبب العلم الوجدانى به كما هو المفروض فى موضوع الحكم الظاهرى لابد من احرازه من الطرق المقررة (سواء كانت امضائية ام تعبدية) المورثة للعلم العادى بامتثال الحكم الواقعى فمعنى اجزاء امتثال الامر الظاهرى عن الواقع هو احراز ذلك الواقع المحفوظ من طريق هذا الامر و امتثاله خارجا المستلزم لعدم مجال للزوم الامتثال الثانوى و هذا كما ترى لامساس له بانقلاب الواقع الى مؤدى الطريق او تبعية جعله له كما هو المراد من التصويب بماله من الاختلاف فى التفسير.

و منه يعلم أن الحكم ليس له مراتب متعددة بل هو أبدا ذو مرتبة واحدة هو جعله و اعتباره من قبل الشارع غاية الامر كلما تحقق له فى الخارج موضوع يتعلق به فيجب بحكم العقل الخروج عن تبعته و يستحق العقاب على مخالفته فنفى الحكم الفعلى فى حق الجاهل كما تقدم عن صاحب الكفاية (قده) لايخلو من تأمل نعم ان كان المراد من نفيه عدم تأثيره فى نفس المكلف لما ذكرنا من توقف هذا النحو من التأثير عقلا على العلم به فهو حق و ان كان التعبير لايخلو عن المسامحة و كيف كان فجعل الملاك من مراتب الحكم و تسميته بالاقتضائى بلا وجه نعم يمكن ترتيب مراتب ثلاث للحكم باعتبار جعله و انشائه اولا من قبل الشارع ثم تعلقه بموضوعات خارجية عند تحققها ثم الزام العقل على امتثاله و حكمه باستحقاق العقاب على مخالفته فبالاعتبار الاول يسمى حكما انشائيا و بالاعتبار الثانى يسمى فعليا

و بالاعتبار الثالث يسمى منجزا لكنها ايضا لاتخلواعن المسامحة وكيف كان فاحراز الواقع بالطريق شيىٔ وجعله علي طبق مؤدى الطريق او تبدله اليه شيى آخر ولا مساس لاحدهما بالاخر فتدبر جيدا. (والتفصيل) هو ما تحقق فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى و أنهمالو كاناعرضيين و كان كل منهما فعليا فى آن فارد لزم المحال عند مخالفتهما من جهة أن التكليف حينئذ امر واقعى واحد هو أنه : اجمع بينهما : و المكلف لا يقدر على ذلك فلابد من طولية الظاهرى على القول به عن الواقعى فرارا عن لزوم التكليف بما لا يطاق لدى المخالفة و الا فبالنظر الى نفس الحكم وعالم الجعل مع قطع النظر عن عالم الامتثال لا استحالة فى جعلهما عرضيين اذ لاتضاد فى عالم الاعتباريات ضرورة أنه لا مؤنة للاعتبار بل أمره سهل (وبالجملة) فعلية كلا الحكمين على هذا الاصطلاح هى التى تستلزم المحذور لا نفس جعلهما مع عدم خروج احدهما عن الانشاء الى الفعلية كما هو المفروض بالنسبة الى الحكم الواقعى على القول بالاجزاء .

و لقد اجاد بعض المحققين (قده) فيماافاد فى المقام حيث يقرب مما ذكرنا لكن انكاره امكان الداعوية فى مورد عدم الوصول فى غير محله اذ الامكان الاستعدادى له مراتب شتى فالنطفة لها امكان استعدادى لان تصير انسانا وكذا العلقة و المضغة غاية الامر تفاوتها فى مراتب ذلك الامكان و القابلية فالامكان الاستعدادى للداعوية عبارة عن تحقق اصل المنشاٴ بلا وصوله الى حد الفعلية و هو كذلك فى موردعدم الوصول اذ الوصول ليس علة تامة للانبعاث بل تتوسط ارادة المأمور كما اعترف به هو (قده) فمع وصول الحكم وعدم انقداح ارادة للانبعاث فى نفس المأمور ليس للحكم تأثير فعلى فى الداعوية لكنه لا يخرجه عن الاتصاف بامكان الداعوية فهكذا مع عدم الوصول نعم كلما ازداد اجتماع شرائط الانبعاث كان أقرب من الفعلية و كلما ازداد

إنقادها كان ابعد عن الفعليه (كما انه (قده) التزم) بان الحكم الواقعى المشترك بين العالم و الجاهل حكم عنوانى ثبوتى ممكن التقوم بكل من الجهل و العلم فرتبة العنوان رتبة ثبوته و حيث أن الجهل متأخر عنه بمرتبة فيمكن ان تكون رتبة تعلق الجهل به رتبة سقوطه فمجرد أخذ الجهل فى موضوع ذلك الحكم الظاهرى لا يؤيد ثبوت الحكم الواقعى فى رتبة الجهل كما يظهر من صاحب الكفاية قدس سره (وفيه) اولا ان الحكم الواقعى المشترك بين العالم و الجاهل حكم كلى مجعول على نحو القضية الحقيقية القابلة للانطباق على كل موضوع وجد فى الخارج بلا دخل لخصوصية ما من العلم و الجهل فيه ، وهذا لا معنى لتغيره بتغير حالات المكلف غاية الامر انه اذا انطبق عليه خارجا و احرزه يتنجز فى حقه فلا يعقل سقوطه بتعلق الجهل به ، الا ان يراد تقيده بالعالم من اول الامر بمعنى اخذ العلم فى موضوعه وعدم جعله فى حق الجاهل و هذا خروج عن فرض قابليته للتقوم بكل من الجهل و العلم (و ثانيا) ان الجهل به متقدم طبعا على العلم به فلازم سقوطه فى رتبة الجهل به عدم ثبوته فى رتبة العلم به بعد ذلك او حدوثه ثانيا بعد سقوطه و انقلابه من العدم الى الوجود و كونه فى الوجود او العدم تابعا لعلم المكلف به او عدمه و هذا عين التصويب المجمع على بطلانه .

(الفصل الرابع) فى مقدمة الواجب و ينبغى تمهيد امور للبحث عنها (الامر الاول) ان المسئلة هل هى اصولية ام لا فنقول اختار صاحب الكفاية (قده) أنها اصولية لوجود ملاكها فيها وعقلية لكون درك الملازمة من شأن العقل (وتبعه) فى ذلك بعض الاساطين (ره) غاية الامر نسب الخلط بين الاحكام العقلية غير المستقلة و بين الاحكام العرفية الى القائل بأن ـ المسئلة لفظية كما جعل ملاك المسئلة الفرعية ترتب حكم فرعى على موضوع وحدانى مدعيا انتفاء هذا الملاك فى هذه المسئلة لاختلاف المقدمات فى

الموارد فربما تكون أشياء متعددة مقدمة لواجب واحد فالوجوب المقدمى ليس بعارض لموضوع واحد فلا يمكن جعل المسئلة فقهية (ويتوجه عليه) اولا ان من ذهب الى كون المسئلة لفظية لم يشتبه عليه الاحكام العقلية غير المستقلة و لم يخلطها بالاحكام العرفية فكل احد يعرف انقسام حكم العقل الى قسمين مستقل جميع مقدماته عقلية كحسن الاحسان و قبح الظلم وغير مستقل محتاج الى ضم مقدمة شرعية الى عقلية كالمفاهيم اذ من ضم دليل شرعى ذى مفهوم الى حكم العقل بحجية المفهوم يستنتج حجية مفهوم ذاك الدليل و تقع نتيجة ذلك فى طريق الاستنباط و انما نظره الى ان الملازمة بين الوجوبين تكون فى الوضوح بمثابة يعدها العرف من مداليل اللفظ اى المدلول الالتزامى البين بالمعنى الاخص الذى ينتقل فيه الى اللازم بمجرد الانتقال الى الملزوم كما هو كذلك بالنسبة الى المفاهيم فلو كان هذا القسم من الملازمة خارجا عن مداليل اللفظ لزم خروج الدلالة الالتزامية عن اقسام الدلالات و هو كما ترى كيف و بعضهم كالمولى على النهاوندى (قده) ادعى ان وضوح الملازمة فى نظر العرف يكون بمثابة يرى وجوب ذى المقدمة بنفسه منبسطا على المقدمة و ان معنى : كن على السطح : لدى العرف : انصب السلم وكن على السطح : (وبالجملة) فنسبة الخلط بين الاحكام العقلية الى القائل بكون المسئلة لفظية بمكان من الوهن (نعم) للخدشة فى كون الملازمة على تقدير ثبوتها بهذه المثابة من الوضوح مجال كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) بدعوى ان اللزوم يكون من البين بالمعنى الاعم ضرورة أن الملازمة بين الوجوبين على القول بها مستندة الى الملازمة بين الوجودين فلاربط له بمدلول اللفظ و لو الالتزامى منه فالمسئلة عقلية لا لفظية (وثانيا) ان المسئلة الفقهية ليست الا عبارة عن ترتب حكم على موضوع غاية الامر ان الشيء تارة يكون بنفسه موضوعا كما فى : الخمر حرام : و اخرى

بجهته التقييدية كمافى : قلد المجتهد العادل : و ثالثة بجهته التعليلية كمافى عنوان المقدمية المنبسط على الاشياء المتعددة الخارجية كانبساط الهيئة الاجتماعية من الاجتهاد و العدالة على جميع ما يتصور لها من الأفراد الخارجية بل كانبساط كل واحد من موضوعات الاحكام الفرعية كالصلاة و الصيام و نحوهما مما مثل بها على كثيرين حسب كثره افراد المكلفين فلو كان ملاك المسئلة الفرعية وحدانية الموضوع لخرج جميع المسائل الفقهية عن كونها فرعية و لو كفت الوحدة الجمعية و لو كانت عقلا انحلالية فعنوان المقدمية يكون كسائر الموضوعات من هذه الجهة فملاك المسئلة الفرعية موجود فى المقام غاية الامر لا ملزم على جعل المسئلة فقهية كما نبه عليه صاحب الكفاية قدس سره .

(نعم يظهر) من بعض المحققين (قده) أن البحث فى المسئلة يكون عن نفس القضية العقلية وجودا وعدما اى ما هو مفاد كان التامة لا عن عوارضها اى ما هو مفاد كان الناقصة و ان مصب النفى و الاثبات نفس المدرك بما هو مدرك اى حكم العقل بالملازمة لا الاذعان العقلى بما هو اذعان (وفيه) أن مصب النفى و الاثبات و ان كان نفس المدرك اى حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين الا ان هذا محمول قضية عقلية هى فى المقام عبارة عن التلازم بين الوجودين اذ توقف وجود ذى المقدمة خارجا على وجود المقدمة صار منشاء لحكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوبيهما على القول بها لا ان ثبوتها حكم بدوى جزافا من العقل فالمدرك بالاذعان الاولى للعقل فى القضية العقلية يكون موضوعا و المدرك بالاذعان الثانوى يكون محمولا كما ان القضية العقلية فى اقتضاء الامر بالشيىء للنهى عن الضد عبارة عن التمانع بين الوجودين و فى باب اجتماع الامر و النهى عبارة عن اجتماع النقيضين و لذا نقول فى محله بأن النزاع صغروى و أنه هل هناك اجتماع حتى لا يجوز او لا اجتماع حتى يجوز و معلوم ان استلزام التلازم بين الوجودين

للتلازم بين الوجوبين يكون من شئون القضية العقلية وعوارضها فالمسئلة اصولية اذ الواقع فى طريق الاستنباط هو التلازم بين الوجوبين الذى هو نتيجة المسئلة فتوسط التلازم الوجودى فى البين لا يضر بالحكم العقلى فما يقال من ان الحكم العقلى هو ما يستنتج منه بلاواسطة الحكم الشرعى بمكان من الوهن فكم من احكام عقلية هى منشاء لاحكام عقلية اخرى واقعة فى طريق الاستنباط (كما يظهر) منه (قده) انكار وجود موضوع معروض لما هو مصب الملازمة اى الوجوب الشرعى للشيىء و لاجله انكر الاحتياج الى الموضوع للعلوم (وفيه) منع واضح اذ معروضه احد الادلة الاربعة على سبيل منع الخلو فالوجوب الشرعى الثابت بأحد الادلة الاربعة كذلك هو مصب الملازمة و هذا عرض قريب لموضوع العلم الذى هو مجموع تلك الادلة (و بالجملة) تخصيص معروض الوجوب الشرعى ببعض الادلة كالكتاب و السنة حتى يتطرق اليه محذور صيرورته عرضا غريبا و يلجاء الشخص على انكار الموضوع للعلم يكون بلا وجه (فتلخص) أن المسئلة عقلية اصولية تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط .

ثم ان فيما ذكره بعض الاعاظم (ره) فى المقام مواقع للنظر (منها) ما ذكره فى مناط المسئلة الفقهية من ترتب محمول خاص على عنوان مشير الى عناوين خاصة خارجية بلا دخالة حيثية اخرى فى المعنون بها وأن ذوات المقدمات ليست من قبيلها اذ لا يكفى عنوان نصب السلم فى المقدمية ما لم تضف اليه حيثية المقدمية للواجب (اذ فيه) ان هذا الاشكال جار بعينه فى جميع الجهات التعليلية و التقييدية للمسائل الفقهية كما فى الامثلة المذكورة فى كلامه فنفس المعاوضات و الضمانات بما هى افعال خارجية والتزامات نفسانية (التى هى عناوينها الاولية) لا تقع موضوعا لقاعدة : ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده : مالم تضف اليها حيثية المعاوضية او الضمانية و

تتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تعليلية للشمول تحت القاعدة وكذا الشرائط المخالفة للكتاب او السنة فنفس الالتزامات بما هى اى بعناوينها الاولية لاتقع موضوعا لكبرى : ماأحل حراما او حرم حلالا : مالم تضف اليها حيثية المخالفة للكتاب و السنة و تتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تعليلية للدخول تحت هذه القاعدة ولذا وقع اختلاف عظيم فى تطبيق هذه القاعدة مع مواردها و أنه ما هو الشرط المخالف للكتاب و السنة و ما المراد بالمخالفة معهما حتى أن بعضهم لم يأخذوا بهذه الكبرى لاجمالها وعدم تبين المراد منها وكذا قاعدة الحل او الطهارة فالشيئ الخارجى بما هو اى بعنوانه الاولى ليس موضوعا لهما مالم تضف اليه حيثية مشكوكية الطهارة و النجاسة او الحلية و الحرمة و يتعنون بعنوانها فهذا العنوان جهة تقييدية للدخول تحت القاعدة و هكذا عنوان المقدمية فهو جهة تعليلية لدخول ذوات المقدمة كنصب السلم تحت كبرى وجوب المقدمة فلابد ان تكون أمثال المذكورات بأجمعها بناءاً على ماذكره خارجة عن المسائل الفقهية فلو قلنا بان كون تلك العناوين من الجهات التعليلية او التقييدية للاحكام الشرعية غير كاف فى صيرورتها من المسائل الفقهية لانها حيثيات مضافة الى العناوين الاولية للاشياء لكانت بأجمعها كذلك (وان قلنا) بكفاية ذلك فيه وان ملاك المسئلة الفقهية ترتب حكم شرعى على موضوع و لو على النحو الكلى اى القضية الحقيقية بمعنى توقف فعلية الحكم خارجا على تحقق جهة تعليلية او تقييدية بلا احتياج الى الاستنتاج بضم كبرى و تشكيل قياس ينتج الحكم الشرعى بخلاف المسئلة الاصولية فملاكها الاحتياج فى اثبات الحكم الشرعى الى تشكيل قياس لاستنتاج ذلك الحكم منه (ففى غير المقدمية) من الامثلة المذكورة تكون من المسائل الفقهية اذ لا احتياج فيها الى الاستنتاج من القياس بل الى تطبيق كبرى عامة على صغرياتها الخارجية

كماهو شأن غالب الاحكام الشرعية بل كلهاعدا الشخصية منهاو فى المقدمية تكون من المسائل الاصولية للاحتياج فيها الى الاستنتاج من القياس وان أمكن جعلها فقهية بجهة أخرى لكن الاصولى بل الباحث فى كل علم انما يريد وجود مصحح للبحث عما يكون شأن ذلك العلم هو البحث عنه فى موضوعه و ان كانت فيه جهات متعددة كل واحدة منها مصححة للبحث عنه فى علم ٠

(كماان ماذكره) من عدم اتحاد ملاك المحمول فى المسئلةلان الوجوب يستفاد من غير واحد من الادلة الاربعة (فيه) أن أدلة الاحكام الشرعية مطلقا أربعة فربما يكون بعضها مدلولا لجميع الاربعة و ربما يكون مدلولا لبعضها و ربما يكون مدلولا لواحد منهافقط فهذا الاشكال ايضا لو تم فهو جار فى كثير من المسائل الفقهية (ومنها) ماذكره من انه بناءاً على كون محل النزاع ثبوت الملازمة تصير المسئلة من العقليات غير المستقلة لان ثبوت الملازمة يتوقف على ثبوت وجوب ذى المقدمة من دليل شرعى (اذفيه) أن الاحتياج الى دليل شرعى لاثبات وجوب ذى المقدمة موجودعلى اى حال حتى على مختاره من كون النزاع فى وجوب المقدمة من ناحية وجوب ذيها فلا بد أن لا تخرج المسئلة من غير المستقلة بسبب جعل محل النزاع ما اختاره (والحل) أن مناط الاستقلالية لحكم العقل عدم الحاجة فى حكمه ذلك الى ضم مقدمة غير عقلية و هو كذلك بالنسبة الى حكم العقل بثبوت الملازمة اوعدمه بعد الفراغ عن وجوب ذى المقدمة ضرورة أن تحقق الموضوع ضرورى فى جميع القضايا العقلية حتى يمكن دركه محمول القضية (وبالجملة) ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له أبدا و هذا لا يضر باستقلال العقل فى حكمه بثبوت الملازمة على موضوعها و هو وجوب ذى المقدمة اوعدم ثبوتها عليه فالمسئلة من المستقلات العقلية حتى بناءاً **على كون محل** النزاع ثبوت

الملازمة كماهو الحق (ومنها) ماذكره من انتفاء ملاك المسئلة الكلامية فى هذه المسئلة لان العقل قاصر عن درك ملاكات الاحكام الشرعية (اذ فيه) اولا أن المسئلة الكلامية ليست عبارة عن درك الملاكات النفس الامرية بل عبارة عن حكم العقل بصحة صدور فعل فلانى عن الحكيم بل كل عاقل او عدم صحة صدوره و معلوم أن العقل يستقل بعدم صحة الامر بشيء بدون الامر بمقدمته مع الالتفات الى المقدمية اى توقف وجود المأمور به خارجا على وجود المقدمة (و ثانيا) على فرض كون المسئلة الكلامية عبارة عن كشف الملاكات أن ملاك المقدمية و وجوب المقدمة مبين ليس دركه خارجا عن عهدة العقل لانه التوقف الوجودى الذى ذكرناه آنفا فملاك المسئلة الكلامية موجود فى المسئلة على اى حال غاية الامر أن الاصولى كما ذكرناه سابقا يكفيه مصحح لجعل المسئلة الاصولية و هو وجود ملاك المسئلة الاصولية فيها و قدعرفت وجوده و أنه لا يضره وجود جهات متعددة كل مصحح لجعلها مسئلة علم آخر .

(الامر الثانى) أن المقدمة تنقسم فى لسان القوم باعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة (منها) انقسامها الى داخلية و خارجية مع تفسير الداخلية بما تتقوم بها مهية المأمور به و لاتتم بدونها عقلا و تفسير الخارجية بما تتقوم بدونها المهية عقلا لكن لا توجد بدونها خارجا وجعل الاجزاء من القسم الاول و الشرائط من الثانى و هذا التقسيم اختاره الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات و تبعه عليه جل من تأخر عنه كصاحب الكفاية (قده) وجملة من تلامذته و بعض الاساطين وغيرهم على اختلافهم فى ان المقدمات الداخلية خارجة عن حريم النزاع فى المسئلة كما اختاره صاحب الكفاية (قده) بدعوى الاتحاد الذاتى بينها مع المأمور به و التفاوت بالاعتبار اى لحاظها بشرط لا من الاجتماع فتكون مقدمة او بشرط الاجتماع فتكون نفس الواجب و

بذلك أجاب عن اشكال ان المركب ليس الا الاجزاء بالاسر فكيف يعقل تقدمها عليه او داخلة فى حريم النزاع كما يظهر من تقريرات الشيخ الاعظم (قده) بدعوى كفاية التفاوت الاعتبارى اى اللحاظ بشرط لا اولابشرط فى الاتصاف بالوجوب الغيرى تارة و النفسي أخرى و لذا حاول جل من تأخر عنهما (قدهما) حول تحقيق اللابشرط و البشرط لا و البشرط شيئ و كفاية التفاوت بذلك بين المركبات الاعتبارية و أجزائها حتى ناقش بعضهم تارة فى انتساب ما فى التقرير من جريان البشرط لا فى اجزاء المركبات الاعتبارية الى الشيخ الاعظم (قده) و حمل أخرى على المقرر و طال بهم الكلام حول ذلك ٠

(ولكن التحقيق) فساد هذا التقسيم من أصله و توضيح ذلك أن الشرط لما كان بحسب المفهوم مطلقا لانه عبارة عن قيد ما بالنسبة الى شيء ما اعم من ان يكون بحسب الذهن او الخارج او الاعتبار فلا محالة تكون لابشرط و بشرط لا و بشرط شيء المتضمنة للفظ الشرط ايضا مطلقة حسب اطلاقه (فيمكن اطلاق الشرط) على لحاظ اتحاد شيء مع شيء خارجا بمعنى رؤيتهما على ما هما عليه خارجا من الاتحاد الوجودى بلا دخل لهذا اللحاظ فى ذات الملحوظ و البشرط شيء بهذا الاعتبار هو نفس رؤية الوجود الوحدانى الخارجى فقهرا ينطبق على المركبات الخارجية كما أن البشرط لا عليهذا هو عدم لحاظ تلك الوحدة الوجودية فى الشيء بلا دخل لهذا العدم فى ناحية الملحوظ فقهرا يكون عبارة عن قصر النظر على ذات الشيء و ينطبق على الاجزاء الحدية لتلك المركبات اى لحاظها مستقلة بلا لحاظ ما هى عليه خارجا من الاتحاد الوجودى و اللابشرط عليهذا مقابل البشرط لا و البشرط شيء اى لحاظ تلك الاجزاء عقلا و فى ظرف التحليل حال الاتحاد الخارجى من دون قصر النظر على ذواتها و لا لحاظها على

ماهى عليه خارجا من الاتحاد فقهرا ينطبق على الاجزاء التحليلية فى عقد الحمل و يكون مصحـالـه ضرورة اعتبار التغاير من جهة و الاتحاد من اخرى بين حاشيتي القضية فى صحة الحمل فاللابشرط بهذا الاعتبار محتاج اليه لجهة التغاير الدخيلة فى صحة الحمل و البشرط شيىء محتاج اليه لجهة الاتحاد الدخيلة فى صحة الحمل (كما يمكن اطلاق الشرط) على مطلق اللحاظ اعم من اللابشرط و البشرط لا و البشرط شيىء و اللابشرط بهـذا الاعتبار هو المطلق حتى عن قيد الاطلاق و لحاظ اللابشرطية فقهرا ينطبق على المهية المجردة و يكون هو اللابشرط المقسمى كما أن اللابشرط ـ القسمى بمعنى عدم لحاظ الربط بشىء ما يكون عبارة عن الاطلاق والبشرط شيىء بمعنى لحاظ الربط بشيىء ما يكون عبارة عن القيد بلا دخل اللحاظ فى ذات الملحوظ فى شيىء من الصورتين (و يمكن اطلاقه ايضـا) علـى لحاظ التأليف بين المتباينات فى الوجود بمعنى رؤيتها منضمة بلا دخل هذا اللحاظ فى ذات الملحوظ فقهرا ينطبق على المركبات الاعتبارية و البشـرط شيىء بهذا الاعتبار معرف للمركب كما أن البشرط لا بهذا الاعتبار معـرف لذات الجزء من تلك المركبات اذ هو عبارة عن عدم لحاظ التأليف بيـن المتباينات بمعنى رؤية ذواتها المستقلة فى الوجود و قصر النظر عليها حال انضمامها الخارجى لا دخل لحاظ عدم الانضمام فى ذات الجزء كمـا ربمـا يتوهم أنه المراد مما فى تقريرات الشيخ الاعظم (قده) فينسب الى السخافة و كيف يمكن صدور مثله عن خرّيت الصناعة بل المراد ما ذكرنا و اللابشـرط بهذا الاعتبار عبارة عن لحاظ المتباينات على حالها خارجا من الانضمـام من دون قصر النظر على ذواتها و لا لحاظ انضمامها فقهرا يكون مصححـا لانتزاع وصفى الجزئية و الكلية من اجزاء تلك المركبات الاعتبارية كمـا أفاده بعض المحققين (قده) ايضـا ٠

فالبشرط لائية لا يختص لحاظها بالاجزاء الطولية اى الحدية كما زعمه بعض الاساطين بل يمكن لحاظها فى الاجزاء العرضيــة اى المتباينة وجودا كما ان اللابشرطية لا يختص لحاظها بأجزاء المركبات الاتحادية بل يمكن لحاظها فى اجزاء المركبات الاعتبارية غاية الامر أنه فى الاتحادية يوجب صحة الحمل لوجود ثانى ركنى الحمل فيه اى الاتحاد الوجودى بخلافه فى الاعتبارية فلانتفاء هذا الركن فيه و عدم اتحاد بينها من جهة لا يوجب صحة الحمل و لو اعتبر فيها ألف اعتبار لكن هذه كلها اعتبارات محضة لا تغير الواقع عما هو عليه من التغاير او الاتحاد و ان كان لهذه الاعتبارات منشاء فى الخارج و الاصح من اصلها فلا ربط لها بشأن الاصولى الباحث عن واقع الامر من التوقف و العلية و ان التلازم بين الوجودين هل يوجب التلازم بين الوجودين ام لا فاتعاب النفس فى تحقيق هذه الاعتبارات و ان اى واحد منها يجرى فى اى مورد يكون بلا وجه كما ان الحملة على مقرر بحث الشيخ الاعظم (قده) تارة و التخديش اخرى فى انتساب ماذكره من جريان البشرط لا فى اجزاء المركبات الاعتبارية الى الشيخ (قده) كماصنعه بعض الاعاظم (ره) يكون بلا وجه لما عرفت من صحة جريانه فيها (نعم) يتوجه على ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) الايراد العام المتوجه على كل من تعرض للبشرط لا و اللابشرط فى المقام من عدم ارتباط ذلك بشأن الاصولى لعدم تغييره الواقع عما هو عليه كما ان التفحص عن صقع الكلية و الجزئية كما صنعه بعض الاعاظم (ره) خارج عن عهدة الاصولى اذ لا يجدى شيء من هذه الاعتبارات فى اثبات التغاير الواقعى بين اجزاء المركبات الاعتبارية مع نفس المركب فلا تكون مقدمة للمركب فلا تنقسم المقدمة الى داخلية و خارجية الا ان يكون التقدم الطبعى يجدى فى ذلك و سيأتى انشاءالله مافيه .

ثم ان هذا كله فى الاشكال العام على مقالات القوم و لكل منها اشكالات

خاصة (فيرد) على مقال بعض الاساطين (ره) اشكالات ثلاثة (احدها) أنه زعم حصر البشرط لا فى الاجزاء الطولية على حد تعبيره (اذ) قد عرفت عموم مفهوم الشرط و عدم رادع وجدانا و عقلا عن اعتباره فى اجزاء المركبات الاعتبارية كي يوجب حصره بمورد دون آخر و هل الفارق بين صلاتى القصر و التمام الا البشرط لائية فكيف لا يمكن اعتبارها فى غير الاجزاء الطولية الا ان يدعى ان الفارق نفس عنوان القصرية (ثانيها) انه زعم دخل الانضمام فى المركبات الاعتبارية (مع أنها) ليست الا عبارة عن الاجزاء المنضمة اى المقارنة فى الوجود و كيف يمكن ان يكون الاعتبار المرهون بيد المعتبر دخيلا فى المتباينات فى الوجود بل لو كان الانضمام جزءاً لذلك المركب مع انه اعتبارى عقلى لزم امتناع تحققه خارجا حيث يصير حينئذ كليا عقليا موطنه النفس لا الخارج و اعجب من ذلك كله زعمه دخل قصد الانضمام فى تحقق العبادة وعدم امتثال الواجب بدونه (ثالثها) انه زعم تقدم اللابشرط على البشرط شيىء رتبة و أن الاجزاء بلحاظ الاول تكون مقدمة معروضة للوجوب الغيرى و بلحاظ الثانى تكون نفس الواجب (اذ فيه) ان البشرط شيىء لو لم يكن فى رتبة اللابشرط لكن اللابشرط يكون فى رتبة البشرط شيىء ضرورة أنه يجتمع مع الف شرط فهذا الاعتبار كيف يوجب التقدم الرتبى للاجزاء على نفسها فضلا عن التقدم الواقعى الذى هو مناط المقدمية و الاتصاف بالوجوب الغيرى .

و يرد على مقال بعض المحققين (قده) امور (الاول) ماذكره فى تحقيق ان اللابشرطية تصحح انتزاع وصفى الجزئية و الكلية و تكافوهما فى القوة و الفعل (اذ) قد عرفت ان المدار فى المقام على واقع الشيىء و ذات الجزء و الكل لا وجوده الانتزاعى و وصف الجزئية او الكلية و منه يظهر ان البشرط لائية كما نقله عن اهل الحكمة و يساعده الوجدان و ان كانت من

الاعتبارات الصحيحة لذات الجزء لكنه محض اعتبار لا يغير الواقع عما هو عليه من اتحاد الاجزاء وجودا مع الكل فى المركبات الاعتبارية و لا يوجب افتقار تلك الاجزاء الى نفسها فى الوجود الذى هو مناط الوجوب الغيرى فاتعاب النفس فى تحقيقه لا يجدى شيئا كما ان ما أجاب به عن عدم اجداء اتعاب النفس فى تحقيقه من أن اعتبار البشرط لائية يجدى لدفع المانع و اثبات المقتضى للوجوب الغيرى لتلك الاجزاء غير سديد اذ لا يخرج بالاخرة عن الاعتبار و لا يصلح لاثبات التغاير الوجودى حتى يتأتى فيه مناط الاتصاف بالوجوب الغيرى من افتقار احد الوجودين الى الآخر كما فى الكون على السطح بالنسبة الى الصعود فى الدرج مثلا (الثانى) ماذكره فى الهامش من انبعاث ارادات جزئية متعددة من ارادة تكوينية واحدة اذا تعلقت بفعل تدريجى مستمر الوجود (اذ الحق) ما ذكره فى المتن من وحدة الارادة التكوينية وعدم الانبعاث فى المتعلقة بالفعل التدريجى على حد وحدتها فى المتعلقة بالفعل الدفعى اذا كان ذا اجزاء ضرورة ان الارادة التكوينية انما تتعلق بايجاد صورة وحدانية من الفعل فى عالم الذهن و هذا لا يفرق فيه عقلا و وجدانا بين التدريجيات و الدفعيات فلو اريد من انبعاث ارادات جزئية عن تلك الارادة الواحدة انحلالها خارجا الى المتعدد حسب تعدد الاجزاء التى يمكن تقسيم الفعل اليها خارجا فحيث انه قابل للانقسام الى مالا نهاية له بناءاً على الحق من انتفاء جزء لا يتجزى فلازمه انقسام تلك الارادة ايضا الى مالا نهاية له من ارادات جزئية و لو اريد انحلالها عقلا الى المتعدد حسب تعدد الاجزاء التحليلية لذلك الفعل فهذا عين ما ذكروه من انبساط الارادة على الصورة الذهنية من الفعل و ليس من انبعاث ارادات جزئية عن ارادة واحدة فى شيء ٠

(الثالث) ماذكره من ان تعلق ارادتين تشريعيتين بفعل واحد ـ

تكوينى اى تعلق وجوبين نفسي وغيرى بالاجزاء يستلزم صدور الواحد عن الكثير و مع فرض وحدة الغرض و تعدد الارادة التشريعية يستلزم صدور الكثير عن الواحد (اذ فيه) ان الارادة التشريعية لو كانت علة تامة لصدور الفعل تكوينا عن المكلف لتم ذلك و حيث ليس فليس ضرورة ان العلة لصدور ذلك الفعل انما هى الارادة التكوينية لنفس الفاعل و هى واحدة حسب الفرض و الارادة التشريعية من دواعى الفعل اى العلل الناقصة و من الممكن عقلا و المشاهد وجدانا كثيرا تعدد الدواعى لفعل واحد ـ شخصى فتكرر البعث لفعل واحد بمكان من الامكان بلا تغاير مفاد البعث الثانى مع الاول غاية الامر لابد لثانى الوجود منه من مصحح و يمكن ان يكون هو اهتمام الآمر بذلك الفعل كما يمكن ان يكون غير ذلك من الامور المغروسة فى اذهان اهل المحاورة و لا يخفى ان داعوية الاهتمام لتكرار البعث غير تأكد مفاد البعث الاول بالثانى الذى ربما يتوهم فى امثال المقام اذ لا معنى له على ما فصلناه فى محله كما انه غير تأكد الوجوب عند تعدد الأمر المتعلق بشيىء واحد كما زعمه بعض الاساطين (ره) اذ هو اولا فرع كون الوجوب مفاد الهيئة الامرية و ثانيا فرع جريان الاشتداد الوجودى فى الاعتباريات و كلاهما ممنوعات على ما حققناه فى محله اما تأثير غرض وحدانى فى غير واحدة من ارادات تشريعية فهو بمكان من الامكان ضرورة ان الغرض بوجوده العلمى التصورى يؤثر فيها و هو وجود سعى مستمرا لم يتحقق الفعل الذى يقوم به الغرض فى الخارج فكل حصة من حصص وجوده يؤثر فى ارادة تشريعية و مصحح لبعث مستقل نحو ذاك الفعل فقد صدر الكثير من الكثير لا من الواحد مضافا الى ان علة البعث انما هى الارادة التكوينية للآمر و هى تتعدد بتعدد البعث لا الغرض بل هو من الدواعى و العلل الناقصة ٠

(الرابع) ماذكره من ان الوجه واقعى و هو عنوان المقدمية (اذ فيه)

ان عنوان المقدمية و ذى المقدمية بما هما عنوانان انتزاعيان متكافؤان فى القوه و الفعل على حد تكافؤ وصفى الجزئية و الكلية كما ذكره (قده) ضرورة اشتراكهما فى كونهما متضايفين فما لم يكن هناك شيئان وجود يان يفتقر احدهما الى الاخر فى الوجود الخارجى لا يصير عنوان المقدمية فعليا لاحدهما وعنوان ذى المقدمية فعليا للاخر و المفروض انه ليس للاجزاء مع المركب فى المقام الا وجود واحد و لذا صرح صاحب الكفاية (قده) بانتفاء تعدد الجهة فى الاجزاء يعنى ان قضية اجداء تعدد الجهة للاجزاء على حد اجدائه فى باب اجتماع الامر و النهى سالبة بانتفاء الموضوع (الخامس) ماذكره فى وجه امتناع سبق الوجوب النفسى على الوجوب الغيرى بنحو العلية من ان وصفى العلية و المعلولية حيث أنهما متضايفان فلابد ان يكونا متكافئين فى الفعلية و القوة و فعلية وصف العلية للوجوب النفسى تستلزم عدم الوجوب النفسى (اذ فيه) ان الكلام ليس فى وصف العلية بماهو امر انتزاعى كى يلزم ذلك بل فى ذات العلة وان وجود الوجوب النفسى سابق على وجود الوجوب الغيرى سبقا توليديا بناءًا على القول بالملازمة بمعنى ان افتقار متعلق الوجوب النفسى فى الوجود الى متعلق الوجوب الغيرى أوجب تولد الوجوب الثانى من الاول فى نظر العقل و العرف و هذا الربط له بوصفى العلية و المعلولية و العجب انه (قده) انكر السبق بالعلية اولا ثم اعترف به اخيرا حيث صرح بان الوجوب الغيرى وجوب معلولى و هل المعلولية الا المسبوقية بالغير و هل ذلك الغير فى المقام الا الوجوب ـ النفسى فهذا كر على ما فر و اعتراف بحسب الارتكاز بسبق الوجوب النفسى على الوجوب الغيرى على نحو التوليد و التولد الذى هو مراد صاحب الكفاية (قده) من السبق الا ان يريد بذلك شرح كلام صاحب الكفاية (قده) لا الاشكال عليه كما هو الظاهر فتأمل .

(السادس) ماذكره من وجود ملاك التقدم بالماهو و التقدم بالطبع فى الاجزاء بالنسبه الى الكل (اذ فيه) بعد تسليم اصل المهية حتى يتصور التقدم بحسبها انه ما المراد بالتقدم بالماهو وعلية الاجزاء للكل بهذا الاعتبار فلو كان المراد ان الاجزاء لها دخل توليدى فى الكل تحفظا على اصطلاح العلية و المعلولية حيث جعلوا الاجزاء علة مادية للكل وعرفوا العلة بما يصدر منه الشيئ فهو خلاف الوجدان اذ الكل ليس شيئا وراء ذوات الاجزاء كى يتولد منها و يكون هو معلولا و الاجزاء علة (وبالجملة) المولّد و المتولّد لابد ان يكونا وجودين متغايرين فى عالم الخارج و ليس كذلك الاجزاء بالنسبة الى الكل و لا المادة بالنسبة الى الشيئ كالخشب بالنسبة الى السرير اذ لا وجود خارجا للكل عدا وجود الاجزاء و لا للشيئ كالسرير عدا وجود مادته كالخشب فالحق مع من انكر كالمحقق الشريف (قده) العلية للمادة لانه مضاد مع تعريف العلة بل من ذلك يعلم عدم علية الصورة و الغاية ايضا اذ ليس لشيئ منهما دخل توليدى فى ذيهما فتقسيم العلة الى مادية و صورية و غائية من اغلاط الفلسفة ان كانوا متحفظين على اصطلاحهم فى معنى العلة و لو كان هذا التقسيم مجرد اصطلاح جامد و لفظ فارغ عن المفهوم فهو كما ترى بل العلة منحصرة فى واحدة هى الفاعلية اى مايصدر منه الشيئ اما التقدم بالطبع نظير الواحد بالنسبة الى الاثنين فهو لا يجدى لاتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى و تغايره مع المتصف بالوجوب النفسى لان ملاك المقدمية و صيرورة الشيئ معروضا للوجوب الغيرى كما عرفت هو افتقار احد شيئين الى الاخر فى الوجود و المتقدم بالطبع كالواحد كما يمكن ان يفتقر اليه الواحد المشكل للاثنين فى الوجود كذلك يمكن ان يكون الافتقار بالعكس كما يمكن ان يكون كل منهما مفتقرا الى ثالث فى الوجود و الحاصل

ان التقدم الوجودى اعم من افتقار المتأخر الى المتقدم فى الوجود وهذا هو المدار فى المسئلة لاثبات مقدمية الاجزاء للكل ٠

و يرد على مقال بعض الاعاظم (ره) و ان كان اسلم من غيره عن الاشكال انه حاول حول (تحقيق ان) الوحدة تكون من ناحية الوجوب او الواجب و ان الهيئة عارضة للاجزاء و معروضة لوجوب نفسى استقلالى ام لا و التفحص عن صقع الكلية و الجزئية و ان أيهما متقدم و أيهما متأخر(مع ان ذلك) غير مربوط بالمقام و لا يوجب تغير واقع الاجزاء و الكل عن الاتحاد الوجودى فلو فرض كون الوحده من ناحية الوجوب او فرض العكس او فرض كون الهيئة معروصة للوجوب النفسى او فرض عدم كونها كذلك او فرض تقدم الجزئية على الكلية او فرض العكس فهذه كلها اعتبارات غير مربوطة بما هو شأن الاصولى من التفحص عن واقع الامر من تحقق ملازمة وجودية بين شيئين بافتقار احدهما الى الاخر فى الوجود حتى يتولد من الوجوب المتعلق بالمفتقر وجوب يتعلق بالمفتقر اليه او عدم تحققها حتى لا يتولد منه ذلك فشيىء مما ذكر لا يوجب صيرورة الاجزاء وجودا خارجيا غير وجود الكل يفتقر اليه الكل فى التحقق حتى يتأتى فيها مناط المقدمية و يدخل فى موضوع المسئلة فالانصاف انه لاطائل تحت هذه التطويلات الواقعة من القوم فى هذه المسئلة و ان الحق بالاخرة يرجع الى ما افاده صاحب الكفاية (قده) فى الهامش من ان الاجزاء حيث لا تتغاير وجودا مع الكل فليس فيها مناط المقدمية و تكون خارجة عن حريم النزاع بل الحق ما عرفت من ان تقسيم المقدمة الى داخلية و خارجية من اصله فاسد ٠

(ومنها) اى من تقسيمات المقدمة لدى القوم انقسامها الى عقلية و شرعية وعادية اما العقلية فهى ما يتوقف عليها الشيىء بحسب اصل الذات و يستحيل عقلا تحققه بدونها و اما الشرعية فهى راجعة الى العقلية

حيث ان كبرى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه عقلى نعم اصل الربط يكون من قبل الشرع و اما العادية فان اريد منها ما يمكن وقوع الشيئ بدونها غاية الامر جرت العادة على ايقاع ذلك الشيئ بواسطتها كشرب الماء من الكأس حيث يمكن شربه من اصل الكوز ايضا فهى و ان لا ترجع الى العقلية لكنها خارجة عن موضوع المسئلة و ان اريد منها ما يستحيل عادة وقوع الشيئ بدونها وان امكن ذاتا وقوعه بدونها كالكون على السطح لغير الطائر بالنسبة الى نصب السلم و الصعود فى الدرج فهى ايضا راجعة الى العقلية كمالا يخفى (ومنها) انقسامها الى مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم اما الاولى فواضحة موضوعا و حكما و اما الثانية فمرجعها الى الاولى اذ الصحة عبارة عن التامية و لا تامية قبل وجود التام فمقدمة الصحة عبارة عن مقدمة وجود الصحيح اى التام و اما الثالثة فهى خارجة عن موضوع المسئلة قطعا اذ لا يعقل اتصافها بالوجوب المتوقف تحققه على تحقق نفسها لرجوعه الى مقدمية الشيئ لوجوب نفسه فما لم تنوجد تلك المقدمة لا وجوب حتى يترشح منه الوجوب الغيرى و مالم ينوجد الوجوب و يترشح منه الوجوب الغيرى لا توجد تلك المقدمة و اما الرابعة فهى ايضا خارجة عن موضوع المسئلة اذ وجوبها عقلى من باب لزوم الاطاعة و تحصيل الامن من العقوبة بلا مولوية فيه و لا ترشحه عن وجوب مولوى (فتلخص) ان الداخل فى حريم النزاع من هذه الاقسام هو مقدمة الوجود .

(ومنها) انقسامها الى المتقدم و المقارن و المتأخر و هذا التقسيم انما هو لتصحيح اشكال المتأخر من جهة كون المقدمات من اجزاء العلة اللازم تقدمها على المعلول فكيف يعقل تأخرها و ذلك نظير الاغسال الليلية المعتبرة فى صحة صوم المستحاضة لدى بعض و الاجازة المعتبرة فى صحة

العقدعلى الكشف كذلك او تصحيح اشكال الشرط او المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حين وجود المشروط كالعقد فى الوصية و الصرف و السلم بل فى كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه لانها متصرمة حين تأثيره مع اعتبار مقارنتها معه زمانا بالضرورة و قد تصدى القوم لتصحيح الاشكال و سلك كل فى ذلك مسلكا ففصل صاحب الكفاية (قده) بين شرط التكليف و الوضع مع المأمور به و ان الاول لحاظه دخيل فى التكليف فهو مقارن فى الحقيقة سواء كان بحسب الوجود متقدما او متأخرا فهما و المقارن سواء من حيث داعوية تصورها نحو الأمر وكذا الثانى فمعنى شرطية شيء للوضع متقدما كان او مقارنا او متأخرا كون لحاظه مصححا لانتزاع ذلك الحكم فهوأبدًا مقارن و اما الثالث فاضافة المأمور بهالى شرطه متقدما او مقارنا او متأخرا توجب تعنونه بعنوان حسن او متعلق للغرض و الاضافة موجودة ابدا فالقاعدة العقلية و هى لزوم تقدم العلة بجميع اجزائها على المعلول لاتنخرم فى شيء من الموارد (وفيه) ان عنوان ـ اضافة المأمور به الى شرطه او تعقبه به كتعقب الصوم بالاغسال او تعقب العقد بالاجازة و نحو ذلك كما يظهر من صاحب الفصول و المحقق الرشتى و المحقق الهمدانى (قدهم) فى بعض المقامات عنوان انتزاعى عن وجود امرين فى الخارج كوجود الصوم و الاغسال او وجود العقد و الاجازة او وجود المأمور به و شرطه فما لم يوجد طرفا منشاء الانتزاع فى الخارج لا يعقل انتزاع ذاك العنوان و لا مصحح لانتزاعه عقلا فضلا عن ان يكون دخيلا فى اتصاف المأمور به اوغيره بالحسن العقلى او وقوعه متعلقا للغرض اذ الانتزاع ليس جزافا بل لابد له من مصحح عقلا ففرض وجود هذا العنوان لدى فقد ان احد طرفى منشاء الانتزاع يشترك مع الشرط المتأخر فى ملاك الاستحالة من تأثير المعدوم فى الموجود و بعد تحقق طرفى منشاء الانتزاع لاحاجة الى انتزاع

هذا العنوان ضرورة تأثير نفس الموجود الخارجى اثره فمع التحفظ على معنى الشرطية اى التأثير العلى و المعلولى فيما بين الوجودين وعاء احدهما متأخر عن الاخر يلزم احد المحذورين على سبيل منع الخلو اما ـ تأثير المعدوم فى الموجود لو قلنا بان الشرط حين فقدانه موثر فى المشروط الموجود بالفعل و اما تأثير الموجود فى المعدوم لو قلنا بان الشرط حين وجدانه موثر فى المشروط المتصرم فبعد تمامية مقدمتين يتضح استحالة الشرط المتأخر و لا يمكن تصحيحه باى تقريب احديهما حفظ معنى الشرط فى الشرط المتأخر ثانيتهما حفظ حقيقة الاشتراط فى الشرائط الشرعية و مع التصرف فى معنى الشرط باخراجه عن التأثير و التأثر يكون خلف الفرض من تصحيح اشكال الشرط المتأخر و هكذا بالنسبة الى المتقدم واما حال شرطى التكليف و الوضع فستعرف عند التعرض لما هو التحقيق فى المقام ٠

(و قد تعرض) بعض المحققين (قده) فى مقام توضيح كون المقدمات من اجزاء العلة للفرق بين العلة التامة مع الناقصة بان الاولى تقدمها على المعلول وجوبى بخلاف الثانية فلها تقدم زمانى ايضا (ومراده) من التقدم الوجوبى هو امتناع انفكاك المعلول عنها بعد اشتراكها مع الناقصة فى التقدم بالوجود ضرورة ان الشيىء اذا تمحض فى الوجود باجتماع شرائطه و فقدان موانعه يصير واجبا فهكذا العلة اذا تمحضت فى الوجود فاجتمعت شرائط تأثيرها و انفقدت موانعه تصير واجبة اى يمتنع عدم نشو المعلول عنها و حينئذ تسمى تامة فهذا الفرق مأخوذ من حاق العلة التامة (كما انه (قده)) ذكر ان لزوم المقارنة بين العلة و المعلول مستند الى ـ امتناع تأثير المعدوم بالفعل بماهو معدوم فى الموجود لا الى لزوم الخلف و المناقضة من عدم المقارنة كما زعمه القوم (وفيه) ان تمامية البرهان انما هى بامكان ادراجه فى الشكل الاول الذى من شرطه ان يكون بديهى ـ

الانتاج فمع امكان ذلك يتم البرهان و يصح الاستدلال به لاثبات المطلوب سواء كان مندرجا تحت برهان آخر ام لا و بعبارة اخرى لا يشترط فى صحة البرهان و تماميته عدم الاندراج تحت غيره و كونه من الكبريات الاولية بل يكفى لعدم لزوم الاشارة الى العنوان الفوق و صحة الاكتفاء بما يندرج تحته كونه متداولا بين العرف فقبح مخالفة المولى مثلا برهان عقلى قد تداول التمسك به بين العرف مع انه مندرج تحت كبرى قبح الظلم ضرورة ان مخالفة المولى تصرف فى سلطانه بغير حق و تعد عن حدود العبودية فهى قبيحة لكونها ظلما و كون الظلم قبيحا من غير فرق فى ذلك بين كون احدى الكبريين فى طول الاخرى او فى عرضها فكبرى : شريك البارى ممتنع : مثلا كبرى عقلية لكونها منتزعة عن كبرى : الواجب تعالى موجود : ضرورة ان واجب الوجود هو المتمحض فى الوجود بان يكون واجدا لجميع الحظوظ ـ الوجودية و الوجود الكذائى يمتنع تكرره عقلا على ما فصلناه فى محله فامتناع الشريك له تعالى مأخوذ من حاق وجوده فتلك الكبرى فى طول هذه .

اذا عرفت ذلك فكل من الخلف و المناقضة برهان عقلى متداول بين عرف العقلاء و ان كان من مقدماته المطوية الفطرية امتناع تأثير المعدوم بالفعل بما هو معدوم فى الموجود بالفعل ففى مورد تأخر العلة عن المعلول وجود المعلول بالفعل لابد له من علة ضرورة امتناع المعلول بلا علة اى الترشح بالمعنى الاسم المصدرى من دون الترشح بالمعنى المصدرى و مقتضى كون المعلول بالفعل كون العلة ايضا بالفعل فلا يمكن كون المتأخر فى وعائه علة لذلك المعلول فى الوعاء الفعلى كما لا يمكن كونه فى الوعاء الفعلى بما هو معدوم علة له ضرورة امتناع تأثير المعدوم بالفعل بما هو معدوم فى الموجود بالفعل فبما ان المعلول فعلى لا يمكن ان يكون المتاخر علة وقد فرضته العلة هذا خلف و بما انه وجود لابد له من وجود العلة و بما

انه قد وجد لاحاجة بعد الى وجود العلة فيلزم اجتماع وجود العلة مع عدمها و ماذكرناه هو مراد القوم من التمسك بالخلف و المناقضة فى امثال المقام لأن كل واحد منهما برهان اوّلى من دون ربط له بكبرى امتناع تأثير المعدوم بالفعل فى الموجود بالفعل حتى على نحو كونها مقدمة فطرية لهما اما عدم الاشارة الى هذه المقدمة فلانها فطرية غير محتاجة الى التذكر فلا يكشف عن عدم التفاتهم اليها و الا فنفس هذه الكبرى التى هى مقدمة مطوية لدليل الخلف و المناقضة ايضا تكون مندرجة تحت كبرى اخرى هى التطارد بين الوجود و العدم فلابد من التمسك بها دون تلك الكبرى ٠

(والحاصل) ان التمسك ببرهان لاجل تداوله لا ينفى اندراجه تحت برهان آخر او اندراج برهان آخر تحته ٠

(و ذكر ايضا) ان البعث و التحريك الفعليين من حيث نفسهما يمتنع دخل شيىء متأخر فى اتصافهما بعنوان حسن كدخل الغسل الليلى فى اتصاف البعث الى الصوم بعنوان حسن و ان محذور الشرط المتأخر يكون بحاله بالنسبة اليهما لا يندفع باللحاظ كما زعمه صاحب الكفاية (قده)(وفيه) ان دخل شيىء كالقدرة فى فعلية البعث و تنجزه لا ربط له باصل التكليف اى البعث المستند الى الآمر الذى هو محل الكلام فى هذه الفقرة من مقاله (قده) و انما هو مربوط بمرحلة امتثال التكليف الموكولة الى العقل اى وجود المأمور به الذى هو محل الكلام فى الفقرة اللاحقة من مقاله و سياتى الكلام فيه انشاء اللـه فاتصاف البعث و التكليف بما هو فعل الآمر بعنوان حسن يكفى فيه لحاظ الآمر و تصوره جميع ماله من الشرائط و الخصوصيات نعم اتصاف وجود المأمور به بما هو فعل العبد بعنوان حسن لا ينفعه لحاظ الآمر كما حققه فى الفقرة اللاحقة و ذلك لان دخل شيىء فى شيىء اذا كانا خارجيين يكون خارجيا كنفسهما و لا يعقل دخل لحاظ الاول فى وجود الثانى

كماهو واضح و منه انقدح حال شرائط الوضع بما هو اعتبار و فعل للمعتبر الذى هو موضوع لاثار خاصة و أنها شرائط لتأثير ذلك الاعتبار فى الاثار المرغوبة و ان شئت قلت لترتب تلك الاثار عليه كجواز التصرف و البيع بماله من الشرائط و غيرهما من الاثار المترتبة على الملكية لانها شرائط لنفس الاعتبار اى الملكية كما انقدح من ذلك ان الملكية انما هى من الاعتبارات العرفية لا من المقولات ببداهة ارباب الملل فتطويل الكلام بالنقض و الابرام فى نفى كونها من المقولات يكون بلا طائل (كماانه (قده)) اختار فى دفع اشكال الشرط المتأخر تباين الامور الجعلية مع التكوينية سنخا و تصور دخل المتقدم فى المتأخر او العكس فيها دون التكوينية (وفيه) ان الجعل و الاعتبار لا بد له من مصحح لدى العقلاء كى لا يكون جزافا يقبح صدوره عن العاقل فيشترك مع التكوينية فى عدم دخل المتأخر فى المتقدم او العكس فيها إذلا مصحح للاعتبار حينئذ فلا يندفع بذلك اشكال الشرط المتأخر ٠

(كما ان بعض الاعاظم) (ره) ذكر ان التخلص عن اشكال الشرط المتأخر له طريق سهل هو جعل الشرائط محددات المشروط و بعبارة اخرى مقيدات المقتضى و طريق اسهل هو ان الاعتباريات اجنبية عن مرحلة التأثير و التأثر (وفيه) اولا ان ماذكره من ان الشرائط محددات المشروط او مقيدات المقتضى على مافى تقرير تلميذه مصادرة لم يأت عليها ببرهان نعم كون المقتضى هو ما يخرج من كمونه الاثر و عدم كون الشرط كذلك حق لكن اى برهان على كونه محددا او مقيدا و لم لا يجوز ان يكون موصلا للمقتضى الى المقتضى او متمما لفاعلية الفاعل على اشكال فى الاخير نصل اليه انشاء الله (وبالجملة) فالمحددية و الموصلية و المتممية فى عرض واحد بالنسبة الى الشرط بعد وضوح عدم كونه ما يخرج من كمونه الاثر فالملتزم بخصوص احديها

لا بد عليه من اقامة برهان على مدعاه وكلامه (ره) خال عن ذلك و ثانيا ان الحد ليس له مطابق فى الخارج و لا يمكن أن يكون فاصلا بين الوجود و العدم لعدم تعقل الواسطة بينهما ضرورة التطارد الطبعى بين مفهوميهما و تقابلهما ايجابا و سلبا فكيف يعقل الواسطة فى البين نعم هو عنوان انتزاعى عن حصة خاصة لوجود الشيء فهو موجود لكن فى عالم الذهن للاشارة الى مافى الخارج من حظ وجودى خاص و المراد بالجهات العدمية كلما عبروا بها او بانتهاء الوجود او نحوهما من التعابير هو ماذكرنا من مشيرية العنوان الانتزاعى الموجود فى الذهن على ان الحد اذا كان معطيا لحظ من الوجود فى ناحية المشروط كما يستفاد من كلماته فكيف يمكن ان لا يكون فى نفسه امرا وجوديا اذ كيف يعقل ان يكون فاقد الشيء معطيا له و لو قيل بان عنوان الحد ينتزع من الاضافة الحاصلة بين وجود المقتضى و وجود الشرط فى وعائهما الخاص توجه عليه ما نبه عليه بعض المحققين (قده) من ان الاضافة نسبة متكررة قائمة بمنتسبين فلابد فى فعليتها من فعلية حاشيتيها : و يعود المحذور و لو كان المراد من التحديد تضييق دائرة المشروط فى عالم حصوله عن المقتضى و قصر وجوده بحال دون حال كما يستفاد من تعبيره (ره) بالمخرج عن السعة فهذا ليس من الشرط فى شيء بل اما رافع لاثر المقتضى اذا كان بالقياس الى مابعد وجود المقتضى بالفتح او مانع عن تأثيره اذا كان بالقياس الى حال التأثير فى وجود المقتضى نظير مانعية شيء عن تحريك الاصابع للقلم و تأثيره فى امتداد الخط بعد تحققه و لو كان المراد من التحديد ما يوجب التحصص للمقتضى و يكون بحصته الخاصة موثرا فى المقتضى كما يستفاد من كلام المقرر فلا يعقل تأخيره اذ ما لم يوجد المحصص لا ينوجد التحصص و مالم يتحصص المقتضى لا يكون مؤثرا حسب الفرض فيكون الشرط من علل قوام علة المقتضى بالفتح و مع انتفائه تنتفى العلية فكيف

يعقل فعلية المعلول حينئذ و هل هو الا المناقضة و الخلف اى فرض وجود المعلول بلاعلة اما النقض بمثل النار و الاحراق و انها لا تؤثر فيه الا بعد وجود اليبوسة فانما هو للتمثيل لعدم امكان تأثير المقتضى مع فقد ان الشرط لا لخصوصية فى هذا المثال حتى يجاب عنه بعدم كبروية لدخل الشرط فى تحصص المقتضى بل هو فى بعض الموارد كذلك و فى بعضها كما فى احراق النار بالقياس الى اليبوسة ليس كذلك و لو كان المراد من التحديد ان الشرط يعطى قابلية المعلول للاثر المقصود فهو ليس شرطا للمعلول بل لذلك الاثر فلابد من وجوده لدى وجود مشروطه و هو الاثر دون المعلول الذى هو بمنزلة العلة لذلك (فتلخص) ان محددية الشرط او مقيديته مما ليس له معنى محصل و لا يندفع به اشكال الشرط المتأخر اما طريقه الاسهل فقد ظهر ما فيه مما اجبنا به عن مختار بعض المحققين (قده) فى حل الاشكال هذا ملخص من اجمال ما لنا من النظر فى كلامه و تفصيله يظهر مما سيأتى انشاء الله من بسط الكلام فى تحقيق المسئلة ٠

و لبعض مدققى المعاصرين تقريب آخر فى تصحيح الشرط المتأخر و قد مهد له مقدمات حاصل اوليها ان الغايات بوجوداتها العلمية دخيلة فى المقصود و حاصل ثانيتها ان الملكية اعتبار عرفى لا انها منتزعة عن العقد و نحوه و حاصل ثالثتها ان الحسن حكم عقلى لا دخل لشيىء آخر فيه نعم اتصاف الشيىء بذلك الحسن انما هو فى الخارج فيمكن دخل شيىء آخر فى هذا الاتصاف لكن لا على نحو الجهة التقييدية بل على نحو الجهة التعليلية بان يكون بمنزلة الغاية لذلك العنوان الحسن فصورته العلمية الحاكية عن ذلك الشيىء فى وعائه الخاص كافية فى حكم العقل بالحسن مثال ذلك ضرب اليتيم للتأديب فانه حسن عقلا لكن يشترط فى اتصافه خارجا بالحسن تعقبه بالتشويق اذ حينئذ يؤثر فى التأديب فعنوان التعقب الموجود

فى الذهن المنتزع عن الخارج سبب لحكم العقل للزوم السنخية بين العلة و المعلول فله موضوعية من هذه الجهة لماعرفت من ان الغايات بوجوداتها العلمية مؤثرة لكن الغاية هو التشويق الخارجى فى وعائه الخاص فلها طريقية من هذه الجهة فالشرائط هى الوجودات العلمية لكن ليست لها موضوعية صرفة كى يشكل بقيام المصلحة بالوجود العينى و لا طريقية محضة كى يشكل بامتناع تأخر العلة عن المعلول بل لها موضوعية من جهة و طريقية من اخرى و الجهة الاولى مصححة للتأثير و العلية و الجهة الثانية مصححة لقيام المصلحة هذا فى غير الوضعيات وكذا الحال فيها فان الصورة العلمية للشرائط المتأخرة كالاجازة فى الفضولى هى المصححة لاعتبار الملكية و نفس الاجازة بمنزلة الغاية المترتبة على ذلك هذا محرر ملخص كلامه (ولا يخفى انه) لو استفدنا من دليل الاثبات نظير : تجارة عن تراض : فى الملكية وغيره فى التكليفيات كون الامور المتأخرة نظير الاجازة فى الفضولى و غسل الليل فى الصوم بمنزلة الغاية للمشروط. لتم ماذكره بحسب عالم الثبوت و كفى الوجود العلمى مصححا و الا فان استفدنا من دليل الاثبات كون تلك الامور بنفسها دخيلة فى المصلحة الكامنة فى المشروط كماهو ظاهر عن المجاوزة فى : تجارة عن تراض : اذ ما لم يتحقق رضا المالك لا يصدق تجاوز التجارة عن التراضى فما ذكره فى غاية الاشكال ثبوتًا لان اعتبار الملكية حينئذ ليس فى طول الاجازة حتى يصدق ان الاجازة مصححة لذلك الاعتبار بل تحقق الملكية قبل وجود الاجازة و اتصاف الصوم بالحسن قبل وجود الغسل الليلى عليهذا يكون شبه وجود المعلول قبل وجود العلة فيلزم اما تأثير المعدوم فى الموجود او تحقق المعلول بلا علة فاشكال الشرط المتأخر لا يندفع بذلك ايضا (وقد ظهر) ان التقريبات المذكورة لتصحيح الشرط المتأخر بأجمعها قاصرة عن افادة ذلك وان حاصل

اشكال الجميع كما اشرنا اليه سابقا انه مع التحفظ على معنى الشرط فى الشرط المتأخر و حقيقة الاشتراط فى الشرائط الشرعية لا يعقل الشرط المتأخر و مع التصرف فى معناه يكون خلف الفرض ٠

و تحقيق حال الشرائط (امافى الامور الوضعية) ككالملكية فبيان الاعتباريات امور وجدانية مخلوقة للنفس فانشائها من النفس خفيف المؤنة غاية الامر يحتاج ابرازها فى الخارج، الى آلة او سبب كالصيغة فى العقود و الايقاعات على اختلاف تقدم فى باب الوضع من ان الصيغة و نصب العلامة و نحو هما تكون من آلات الابزار او اسبابه نعم انشائها من العاقل ليس جزافا بل لامحالة مستند الى مصالح و آثار مترتبة عليها فى عالم الخارج ـ فتصور تلك الغايات و وجوداتها العلمية تكون من دواعى الانشاء وعلله لوقوعها فى رتبة ارادة المنشئ فالعلة الحقيقية لانشائها هى ارادة المنشئ و الغايات بوجوداتها العلمية محركة لتلك الارادة قضاءًا للزوم السنخية بين العلة و المعلول فالاعتبار حدوثا مستند الى ارادة المنشئ و اما بقاءًا من حيث ترتب الاثار عليه خارجا فهو مستند إمّا الى كون المنشئ نافذ الاعتبار او الى اعتبار بقائه من اهل الاعتبار او الى امضائه من نافذ الاعتبار ثم بعد انوجاده و استقراره فى وعائه الخاص الذى هو اذهان اهل العرف على ما حققناه فى باب الوضع فربما يكون بعض الامور شرطا لوجود الاثر عليه بمعنى انه بدون تلك الامور لا يكون ذا اثر بل هو وجود لغو نظير العربية فى الصيغة او الماضوية او نحوهما بناءًا على استظهار كونها شرائط لذلك من الادلة بعد وضوح ان اصل اعتبار الملكية و الزوجية و انشائهما غير موقوف على شيئ من ذلك ضرورة انه فعل نفسانى معلول للارادة فتحققه بتحقق الارادة قهرى و ربما يكون بعض الامور شرطا لفعلية الاثر و لزومه بمعنى انه بدونها يكون قابلا لترتب الاثر المرغوب عليه لكن فعلية هذه القوه

التى هى عبارة عن لزوم الا ثر منوطة بوجود تلك الشرائط و هذا بخلاف ــ القسم الاول فالاعتبار بدون تلك الشرائط لا يكون من شأنه ترتب الا ثر عليه نظير الاجازة للعقد الفضولى فبعد تحقق اعتبار الملكية او الزوجية من العاقد فضولا و تحقق شرائط القابلية لترتب الا ثر كالعربية و الماضوية وغيرهما تكون فعلية الا ثار المرغوبة و ترتبها عليه خارجا منوطة باستناد هذا الاعتبار طبيا الى المالك و مصحح الاستناد الطبيعى اليه هو الاجازة فهى عند تحققها فى وعائها الخاص تكشف عن تحقق رضا المالك حين العقد و استناد ذلك الاعتبار اليه لبًّا من حينه الموجب لترتب الآ ثار عليه ٠

(نعم حيث ان) الا ثار على نوعين فمنها ما يكون قابلا للترتب مما بعد تحقق الاجازة ايضا و لا يلزم ترتبها قبل الاجازة كملكية النماء متصلا كان ام منفصلا و النقل و الانتقال و نحوهما من التصرفات التى لا يلزم من تصحيحها بالاجازة اللاحقة انقلاب المهية و منها مالا يكون قابلا للترتب مما بعد تحقق الاجازة بل لا بد من ترتبها قبل الاجازة كالوطى بالنسبة الى المعقودة فضولا بعقد النكاح او البيع كما فى الجارية اذ ما لم يتحقق ــ الاستناد الطبيعى الى الزوج و الزوجة او المالك يكون الوطى حراما و زنا و الاجازة المتأخرة ليس من شأنها قلب مهية الزنا فجواز الوطى مما لا بد منه حاله و لا يجوز تصحيحه بعد تحققه (فلا محالة) تكون الا ثار المترتبة بتحقق الاجازة او مع العلم بتحققها فى وعائها مختصة بالا ثار القابلة للترتب حينئذ اما غير القابلة لذلك فهى مترتبة من حين الاجازة فلا يجوز الوطى قبل تحقق الاجازة بل بعدها (و يتفرع) على ذلك انه لو جمع بين الاختين احديهما بالعقد الفضولى و كانت المعقودة فضولا زوجته الرابعة مع تأخر عقد اختها عنها يتوقف بطلان احد العقود على اجازة المعقودة فضولا و يكون البطلان على تقدير الاجازة من حينها لا من حين العقد بل

يمكن ان يقال بان الباطل حينئذ نفس هذا العقد الفضولى لاعقد الاخت الاخرى لانه الخامس بحسب الاثر الشرعى دون ذلك نعم ما ذكر انما يتم بناءً على استظهاره من الادلة اما لو قلنا بظهور : تجارة عن تراض : بمقتضى عن المجاوزة فى دخل رضا المالك فى قوام التجارة بمعنى نشو الملكية عنها و لو بلحاظ آثارها الشرعية فلا محيص عن القول بالنقل و الالتزام اما بفساد العقد الفضولى أو ببقاء العقد فى وعاء الاعتبار على نحو الامكان الاستعدادى الى زمان تحقق الاجازة فحينئذ يؤثرا معا فى الملكية و بدون الاجازة يكون اعتبار الملكية بالعقد كلااعتبار و ذلك كما فى صورة الفصل بين الايجاب و القبول اذ المؤثر كلاهما معا فلا بد من بقاء الايجاب فى وعاء الاعتبار على نحو الامكان الاستعدادى الى ان يتحقق القبول فيؤثرا معا اثرهما و مع عدم تحققه يكون اعتبار الملكية بالايجاب كلا اعتبار و لعل الى ما ذكرنا اشار الشهيد الثانى (قده) فى المسالك بقوله : اعم من كونه (يعنى اذن المالك) شرطا للزوم او للصحة :

و ملخص الكلام ان الانشاء و المنشاء متحدان وجودا و تفاوتهما بالاعتبار فوجود الملكية او الزوجية او غيرهما انما هو بنفس وجود انشائها المعلول لارادة المنشئ اما بقائها فربما يقال باحتياجه الى اعتبار اهل الاعتبار كما احتملناه سابقا لكنه لا يخلو عن تأمل بل منع ضرورة ان اعتبار اهل الاعتبار عبارة عن فعل نفسانى فبقاء المنشاء به يحتاج الى اعتبار آخر و هكذا فيحتاج فى كل آن آن الى اعتبار و لو قيل بكفاية اعتبار واحد من اهل العرف لبقائه الابدى قلنا لم لا يكون اعتبار نفس المنشئ كافيا لذلك واى مرجح لاعتبار العرف عليه فى استناده بقاءً اليه مع ان مرجع ذلك الى كون المنشاء موقتا و هو خلاف صريح الانشاء غالبا كما فى انشاء الزوجية الدائمة بعقد النكاح او الملكية كذلك بعقد البيع فالحق استناده حدوثا و

بقاءاً الى اعتبار نفس المنشاء على حسب مدلول الانشاء من التأييد او التوقيت نعم وعاء بقائه حافظة العموم من دون دخل لاعتبار غير المنشئ فى وجوده من حيث البقاء اما ما ربما يقال من أن الاعتباريات هى ملازمات واقعية موجودة فى كبد الواقع فهو مصادرة و احالة الى المجهول فانوجاده لا يحتاج الى ازيد من فعل جانحى هو الانشاء لكن قابليته للموضوعية للاثار المرغوبة شرعا او عرفا ربما تكون مشروطة ببعض الامور نظير ابرازه بصيغة خاصة مثل بعت و اشتريت فى البيع او زوجتى طالق فى الطلاق اوالموالات بين الايجاب و القبول الى غير ذلك مما استظهرنا من ادلتها كون اعتبار المنشئ بدون تحققها كلا اعتبار كما فى البيع بالمنابذه او انشاء الطلاق بصيغة : انت خلية او بريئة : فانشاء الملكية او البينونة بين الزوج و الزوجة و ان تحقق بدون تلك الشرائط لان الانشاء خفيف المؤنة و من فعل النفس الا انه بالقياس الى الاثار المرغوبة يكون وجوده كعدمه فى نظر الشرع و العرف و ان شئت قلت ان العقد او الايقاع الذى هو آلة لابراز الانشاء النفسانى ليست لها آلية للابراز فى نظر الشرع او العرف الا بعد اجتماع تلك الشرائط من كونه بصيغة خاصة و كيفية مخصوصة لا ان بدونها لا يتحقق الانشاء من رأس .

فما يقال من ان الملكية او الزوجية او نحوهما فعل تسبيبى للعبد و فعل مباشرى للشارع كما ترى كما انه بعد تحقق القابلية بتحقق شرائطها ربما تكون فعلية الاثار و لزومها مشروطة بامور نظير الاجازة فى العقد الفضولى فان مقتضى اطلاق : اوفوا بالعقود : و ان كان لزوم العقد بماله من الاثر بمجرد تحققه و ترتب جميع الاثار المرغوبة عليه الا ان مقتضى : تجارة عن تراض : تقيد اللزوم بقيدين احدهما الاستناد الى المالك و الآخر كون ذاك الاستناد عن طيب فيخرج بالاول العقد الفضولى قبل تحقق الاجازة وبالثانى

المكره على العقد او الاجازة و يكفى فى تحقق الاستناد الطيبي، رضا المالك المنكشف عن الاجازة ضرورة استلزام طيب الخاطر للربط و الاستناد ولذا التزم الشيخ الاعظم (قده) بعدم لزوم التلفظ بلفظ فى تحقق المعاملة بل كفاية المرا ضاة و ان شئت عبرت عن الملكية قبل تحقق هذه الشرائط بالملكية الانشائية و بعد تحققها بالملكية الفعلية المنجزة وهكذا بالنسبة الى الزوجية وغيرها من الامور الوضعية نعم قد اشرنا سابقا الى ان الاثار على نوعين فمنها ما يمكن ترتيبها بعد الاجازة و لو من حين العقد و هى الآثار الوضعية كالضمان او ملكية النماء المتخلل بين العقد والاجازة او النقل و الانتقال و نحو ذلك اذ لا مانع من ان يكون الضمان من حين العقد يتعلق بالذمة حين تحقق الاجازة و هكذا فى ملكية النماء وغيرها و منها ما لا يمكن ترتيبها بعد الاجازة بل لا بد من فعليتها حين التصرف و هى الاثار التكليفية كجواز وطى المراة او الصلاة فى الثوب اذ لا بد فى جواز الاول و صحة الثانى من حلية التصرف حينهما و هى لا تكون الا بسبق الاجازة فبدونه يكون الوطى زنا و الصلاة باطلة و لحوق الاجازة بعد ذلك لا يصلح لقلب مهيتهما ٠

وعليهذا فالاثار التى تخرج من القوة الى الفعل بتحقق الاجازة مختصة بالوضعية طبعا فهى التى تترتب من حين العقد بمجرد تحقق الاجازة لكن (لا للكشف) الانقلابى فى ناحية الاجازة بان تكون فى وعاء تحققها موثرة فى العقد فى ظرف وجوده و متممة لتأثيره فى ترتب الاثار عليه من حينه (ضرورة) امتناع تأثير المعدوم فى الموجود و منه ينقدح امتناع كون الاجازة المتأخرة سببا لاعتبار الملكية بما لها من الاثار من حين العقد (و لا للكشف) العلا مى بان يكون تمام المؤثر فى فعلية جميع الاثار هو العقد من حينه غاية الامر ان الاجازة علامة لها من غير دخل لها فى ذلك

(ضرورة) لغوية اعتبار الاجازة حينئذ فان احراز وجود العلة التامة هو احراز وجود معلولها (ولا للكشف) اللبى بان تكشف الاجازة عن وجود الاستناد الطبيعى لبا من حين العقد وان المالك لو اطلع من حينه لاجاز و حاصله كفاية الاستناد التقديرى (ضرورة) ان الظاهر من : تجارة عن تراض : هو الاستناد الفعلى دون التقديرى او المعلوم تحققه لله تعالى (بل لاطلاق) : اوفوا بالعقود : حيث جعل العقود باجمعها بمالها من الاثار متعلقا لخطاب اوفوا المتوجه الى جميع المكلفين على نحو مقابلة الجمع بالجمع و لم يقيده بكونه بالنسبة الى خصوص الآثار المترتبة مابعد الاجازة و مقتضى ذلك كون متعلق اللزوم هو الآثار من حين العقد وكذا الكلام فى إطلاق : احل الله البيع : من جهة حلية التصرفات غاية الامر ان ظرف لزوم تلك الاثار و التصرفات و ترتيبها انما هو مابعد الاجازة بمقتضى : تجارة عن تراض : لاطلاقه من حيث مقارنتها للبيع وعدمها و لا منافاة بين الامرين كما لا يخفى (والحاصل) ان مقتضى الجمع بين المطلقات مثل : اوفوا بالعقود : و احل الله البيع : و بين : تجارة عن تراض : هو ترتيب الآثار من حين العقد فى ظرف تحقق الاجازة فالاخذ بالرخصة الشرعية من حين العقد لكن فى ظرف تحقق الاجازة ممكن بالنسبة الى الاثار الوضعية للملكية دون الآثار التكليفية فتدبر فانه دقيق و توهم استلزام ذلك تعدد الملاك بالنسبة الى شيىء واحد ضرورة ان الآثار من حين العقد الى زمن تحقق الاجازة تكون للمالك الاول بمقتضى عدم اجازة الثانى و للثانى بمقتضى اجازته الآتية مدفوع بطولية احدهما للآخر (فتلخص) ان الاجازة انما هى شرط للزوم العقد و فعلية آثاره لا لصحته و اصل تأثيره حتى يلزم محذور الشرط المتأخر بل الشرط و المشروط فى الوضعيات ابدا متقارنان ليس بينهما تقدم و تأخر فهى خارجة عن صغرى

الشرط المتأخر هذا كله بالنسبة الى الوضعيات ٠

و اما فى الامور التكليفية فبأن الشرائط تكون تارة للتكليف و اخرى للمأمور به (اما الاول) فلا يخلو اما ان يكون له دخل فى اصل الجعل و مناطه بحيث يكون فى رتبة علته الفاعلية و هذا لا يعقل تأخره بداهة امتناع تأثير المعدوم فى الموجود او لا يكون له دخل كذلك بل هو فى رتبة العلة الغائية للجعل فطبعا مقدم عليه بحسب الوجود العلمى اى يكون داعيا له و متأخر عنه بحسب الوجود الخارجى اى يكون غاية له كما هو الشأن فى جميع الغايات فاذا امر المولى باشتراء الارز لكن لاجل الصرف فى عرس ولده فمناط الامر بالاشتراء غير مربوط بعرس الولد و انما هو غاية لذلك الامر و هذا لا مانع من تأخره عن الامر بل التأخر طبعى له (والحاصل) ان شرائط الامر ان كانت من قبيل العلل الفاعلية فلا بد من تقارنها بل هى ابدا كذلك و ان كانت من قبيل العلل الغائية فلا بد من تأخرها و هى ابدا كذلك فمن منع عن التأخر قصر النظر الى الاول و من جوّزه قصر النظر الى الثانى فكلاهما فى محلهما نعم ربما يترائى كون بعض شرائط الامر من قبيل الاول فيمنع عن تأخره لكن عند التأمل ينكشف كونه من قبيل الثانى وانه لا مانع عن تأخره (واما الثانى) فالمركبات الشرعية و مهيات العبادات كالصلاة و الصيام وغيرهما لا محالة لها غايات تكون بوجوداتها العلمية دواعى للامر بها و بوجوداتها الخارجية متأخرة عنها فتقيد المأمور به بالمتأخر من حيث الموضوعية لترتب تلك الغاية بمكان من الامكان ضرورة ان وجود الغاية حينئذ بمنزلة المعلول و وجود كل من المأمور به و ذلك المتأخر بمنزلة جزء العلة فهما بحسب الملاك النفس الامرى المترتب عليهما وجودا خارجيا متقدمان و اما كل بالقياس الى الاخر فحيث لا دخل له فى المناط الخاص بالآخر فلا مانع فى انفكاكهما وجودا و تأخر احدهما عن الآخر

و انما الممتنع تقيد المأمور به بالمتأخر من حيث نفسه و الملاك القائم بخصوصه فتقيد الصوم بالغسل الليلى مثلا انما هو بالقياس الى غاية الصوم و مناطه الواقعى بمعنى ان انضمام الامساك الخاص كما و كيفا الى تلك الطهارة الحاصلة فيما بعده يكون هو المؤثر فى حصول الاثر المرغوب فما لم تحصل تلك الطهارة لا يحصل ذلك الاثر كما ان حصول الطهارة مجردا عن حصول الامساك الخاص لا يكفى لحصول ذلك الاثر فالمشروط فى الحقيقة هو ذلك الاثر و الشرط هو وجود الصوم و وجوده الغسل الليلى فأين الشرط المتأخر نعم لو كان الغسل الليلى دخيلا فى قوام الصوم فى حد ذاته لا من حيث الغاية لامتنع تأخره عنه لكن انى لنا باثبات ذلك من الادلة بل هى قابلة الانطباق مع ما ذكرنا فما هو الشرط ليس بمتأخر بل متقدم و ما هو المتأخر ليس بشرط بل هو المشروط فأين انخرام القاعدة العقلية اما دخل عنوان التعقب فى الاتصاف بالحسن العقلى و نحو ذلك من التقريبات فقد عرفت فساده (والحاصل) انه ليس لنا فى الشرعيات تكليفية ام وضعية مصداق للشرط المتأخر و ما ربما يتراءى كونه مصداقا له ينكشف عند التأمل خروجه عن ذلك ٠

تنبيه ذكر بعض الاعاظم (ره) فى ذيل عنوان تتميم انبساط الوجوب على اجزاء الطهارة الحدثية فلعله ناظر الى ما ذكرناه فى كتاب الطهارة من الفقه فى مبحث تخلل الحدث الاصغر فى الغسل لبيان فساد الغسل حينئذ فى جواب من تصدى كصاحب مصباح الفقيه (قده) لتصحيحه فليراجع ٠

(الامر الثالث) فى تقسيمات الواجب (منها) تقسيمه الى المطلق و المشروط و قد اختلف كلمات القوم حول ذلك و تحقيق المقام يقتضى رسم امور (الاول) قد عرفوا الواجب المطلق بأنه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و المشروط بأنه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و هناك

اطلاقات أخر قيل بانها من اطلاقاتهما لامن الحد وكيف كان (فقد استثنى) القدماء من مورد هذا التقسيم الامور العامة كالعقل و البلوغ و القدرة و العلم من جهة أنه ما من واجب الا و هو مشروط بها (وسره) ان التكليف له اقتضاء الباعثية الفعلية نحو العمل فى موردكون العبد فى مقام الامتثال و فى غير هذا المورد لا تكليف الا و هو مشروط بهذه الامور و المراد بالاقتضاء تأثيره فى تحريك عضلة المكلف نحو تحقيق الفعل عند تحقق الشرط اى توطين نفسه للامتثال بحيث لا تكون بعد ذلك حالة منتظرة لتحقق الفعل و يعبر عن هذه المرتبة بالفعلية التنجزية (ويمكن تقريبه) بأن فاقد العقل لا يمكن توجيه الخطاب نحوه لان التكليف يكون بداعى الامتثال و ذلك لا يتصور فى حق المجنون كما لا يمكن طلب الفعل منه بارادة جدية لذلك كما ان تكليف العاجز و الجاهل بلا تعليق و لاحالة منتظرة للباعثية الفعلية حسب الغرض قبيح عقلا فهذه الثلاثة قيود عقلية لاصل الجعل و الخطاب اما البلوغ فهو قيد شرعى له (لكن لا يخفى) ان العقل خارج عن قيود التكليف تخصصا لانه مقوم المكلف فانتفائه بانتفائه انما هو من باب السلب بانتفاء الموضوع كما فى البهائم بل اردء منها لانتظام الارادة فى البهائم بخلاف المجنون فليس العقل فى الحقيقة شرطا للتكليف اما العلم فله حكاية عما فى الخارج اذ هو من صفات ذات الاضافه فله النظر و الطولية طبعا بالنسبة الى اصل التكليف و بجهة حكايته شرط فى تأثير التكليف و الا ففى حد نفسه اعتبار صرف و لعل ذلك مراد من قال بأن أخذ العلم فى اصل التكليف دورى فتفطن فلو قلنا بتحقق شرط التكليف فى حق الجاهل المقصر بناءاً على تعميم العلم المشروط به التكليف للاجمالى منه كما هو المشهور على اشكال فيه لكن يشكل ذلك فى حق الجاهل القاصر فبناءاً على ذلك لا بد من الالتزام بعدم التكليف فى حقه مع ان عمومه له كالمسلم بين

الاصحاب فيكشف إناً عن ان دائرة الجعل بالمعنى المصدرى أوسع من ذلك و منه يعلم ان من جعل الحكم عبارة عن نفس الارادة و التزم بانتزاع عنوانه عن ابراز تلك الارادة كما صنعه بعض الاعاظم (ره) لابدله من الالتزام بعدم الحكم فى حق الجاهل القاصر .

اما القدرة فمعنى اشتراطها كما نجده من العرف و يستفاد من الادلة الشرعية هو معذورية العاجز فى مرحلة الامتثال لا القيدية لاصل التكليف بأن لا يكون للعاجز تكليف اصلا و الا لم يكن لقولهم (ع) : ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر : معنى فيكشف إنّاً عن أوسعية دائرة التكليف من ذلك ايضا و حيث اتضح عقلا و شرعا قيدية القدرة فى مرحلة الامتثال دون اصل التكليف و معلوم ان لحاظ القدرة بما هو لادخل له فى العذرية بل بما هو مرآة للملحوظ فالقول بدخل لحاظها فى فعلية الحكم ووجودها الخارجى فى باعثيته و التفريق بين مقام فعلية الحكم و فاعليته بذلك كما صدر عن بعض الاعاظم (ره) فاسد كالقول بكونها مفروضة الوجود فى موضوع التكليف على نحو القضية الحقيقية وان الحكم بوجوده الحينى بالقياس الى الخارج عن تحت الاختيار مجعول كما صدر عن بعض الاساطين (ره) مع ان القدرة لو كانت شرطا لوجود الحكم كان المرجع فى شبهاتها الموضوعية هو البرائة ضرورة ان مرجع الشك فى الشرط الى الشك فى المشروط الذى هو موضوع للبرائة العقلية و النقلية مع انهم لا يلتزمون بذلك فالسر فى ذلك صحة التمسك باطلاق الخطاب فى تلك الشبهات من جهة عدم اشتراط القدرة فى ناحية التكليف بالمعنى المصدرى اى ماهو من ناحية المولى بل اشتراطها فى ناحية الامتثال اى ما هو من ناحية العبد (والتمسك) فى امثال المقام بالمناط كما صدر عن بعض الاساطين (ره) تنظيرا بانقاذ ولد المولى من الغرق حين عدم الخطاب من قبله لكونه نائما اوغافلا فكما ان ـ

وجوب الانقاذ حينئذ ليس الا من ناحية العلم بوجود الملاك فكذلك فى الشبهات الموضوعية للقدرة (منظور فيه) اذ لا برهان على لزوم تحصيل الملاك و قد أجاب هو عن المتمسك بذيل الغرض فى بعض موارد فقد ان الامر بأنا لسنا مأمورين بتحصيل الغرض و ليت شعرى هل الملاك الا الغرض و الغرض الا الملاك فكيف يلتزم بلزوم تحصيله هيهنا نعم اذا كان المورد من المستقلات العقلية فالكاشف عن الخطاب هو العقل ولايكون من سببية مجرد الملاك للاحتياط كما ان الالتزام بدخل لحاظ القدرة فى مضمون الخطاب لا يجدى لرفع غائلة الاشكال كما لا يخفى ٠

(وملخص الكلام) أنه بعد الاجماع ظاهرا على كون التكليف بداعى الامتثال يحكم العقل بلزوم القدرة للمكلف فى انطباق التكليف معه خارجا اى تأثيره فى الانبعاث عنه اما تقيد اصل التكليف اى الجعل الذى هو من وظيفة المولى بها فلا اذ القدرة كالعلم فى كونها من شئون العبد و فى طول تحقق اصل التكليف طبعا فكما لا ربط للعلم وجودا و لحاظا بمرحلة الجعل فكذلك القدرة اذ حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و الفرق بينهما بدخل لحاظ القدرة فى مرحلة التكليف دون العلم بتقريب ان لحاظ القدرة له الدخل فى تأثير مصلحة الجعل فى تحريك المولى نحو التكليف فى غير محله ضرورة ان المناط فى صحة التكليف من المولى هو تحقق مناط نفس التكليف و دواعيه بما هو تكليف و جعل لا بما هو صادر عن جاعل خاص و من المعلوم تساوق القدرة مع العلم فى عدم الدخل فى ذاك المناط بل لا معنى لتأثير ما هو شرط لفعل فاعل مختار فى فعل فاعل مختار آخر فغاية ما يقتضيه كون التكليف بداعى الامتثال هو قبح التكليف نحو العاجز لدى الالتفات الى عجز المكلف لانه حينئذ لغو بلا تأثير اما تقيده بالقدرة كليا فى القضية الحقيقية فلا فكون الجاعل فى الشرعيات هو الشارع الملتفت

الى خصوصيات المكلفين من القدرة و العجز لا يوجب تفاوتا فى مناط الجعل من عدم لغويته و الا فلو كان قهرية لحاظ القدرة له ملزما على لحاظها بالنسبة اليه لكان كذلك بالنسبة الى لحاظ العلم ضرورة التفاته الى الجهل و النسيان للجاهل و الناسى كالكفر و العصيان للكافر و العاصى و كون هذه الحالات و اضدادها ملحوظة له طبعا بمقتضى احاطته العلمية و حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد و هذا مع انه مما لا دخل له فى مناط الجعل بما هو جعل اعنى عدم اللغوية كما هو الحق او عدم استناد منع الفيض اليه او اطراد الحكم كما ليس ببعيد او التسجيلية كما قيل مخالف للتسالم ظاهرا على عموم التكليف للكافر و العاصى و العاجز والجاهل المقصر بل و القاصر فالتقييد بالقدرة كالعلم انما هو من حكم العقل بالنسبة الى مرحلة الامتثال التى هى من وظيفة العبد اما اصل التكليف الذى هو من وظيفة المولى فلا تقييد فيه اصلا و من ذلك ظهر ان مقام فعلية التكليف غير مقام فاعليته و لا ربط لاحدهما بالاخر فدعوى اتحادهما كما صدرت عن بعض المحققين (قده) كما ترى كما انقدح ان الالتزام بتعدد مراتب الحكم باعتبارات مختلفة لكونها خارجة عن ذات الحكم مما ليس به بأس .

اما البلوغ فهو شرط للزوم التكليف و تنجزه باستحقاق العقاب على مخالفته و ليس شرطا لاصل التكليف لان حديث رفع القلم يدل سياقا بقرينة ذكر النائم و مساقا بقرينة وروده فى مقام الامتنان على رفع قلم المؤاخذة لا قلم التكليف ضرورة عدم الامتنان فى رفع اصل الرجحان و اذ قد تبين عدم اشتراط التكليف بشيء من الامور العامة تبين امكان الواجب المطلق بالمعنى الحقيقى نعم الاطلاق و التقييد فى الواجبات الشرعية غالبا اضافيان فرب واجب مطلق بالنسبة الى شيء يكون مقيدا بالنسبة الى آخر فله اطلاق حيثى و لذا يصح ما ذكره المشهور من ان الواجب المشروط بعد تحقق

قيده يصير مطلقا اى من ذلك الحيث لا مطلقا فلا تصح مقابلة هذا الكلام بان الواجب المشروط بعد تحقق قيده لا يصير مطلقا لان تحقق القيد لا يغير سنخ الواجب عما هو عليه من المشروطية لما عرفت من ان المراد هو الاطلاق او التقييد الحيثى لا السنخى نعم هذا الكلام فى محله صحيح من ان السنخ لا يتغير عن حقيقته بصيرورة الفرد مطلقا و من هنا نتوجه الى الامر الثانى .

(الثانى) ان الاطلاق و التقييد بمعناهما اللغوى بلا اصطلاح جديد فى شيىء منهما اما ما تقدم عن المشهور من التعريفين فهما متعاكسان طردا و عكسا فى مثل : ان ظاهرت فاعتق رقبة : ضرورة عدم توقف وجود العتق على ما يتوقف عليه وجوبه و هو الظهار فلا يتم تعريف المطلق طردا و لا تعريف المشروط عكسا و لذا اشتهران التعريفات المتداولة لموضوعات العلوم و مسائلها تعريفات لفظية و يعنى به انها مميزة لها عن بعض المشاركات بلا اشتمالها على جميع الحدود و المميزات فالاستشكال على ذلك بعدم تساوق شرح الاسم مع التعريف اللفظى فى اصطلاح غير الحكيم السبزوارى (ره) و بسط الكلام فيه بذكر اقسام (هل) و (ما) من البسيطة و المركبة و الحقيقية و الشارحة كما صنعه بعض المحققين ايراداً على صاحب الكفاية (قدهما) خروج عن حدود البحث على حد خروج التعرض للنقض و الابرام فى تعريفات القوم عن ذلك (ثم ان) الاطلاق و التقييد الموصوف بهما الواجب و صفان فى الحقيقة لنفس الوصف اى الوجوب اثباتا و ثبوتا اما الاول فلان الكلام بحسب الصناعة الادبية ظاهر فى رجوع القيد الى مفاد الهيئة (و اما الثانى) فلان المشروط به (يمكن ان يكون) واسطة فى ثبوت الوجوب بان يكون دخيلا فى مصلحته و ملاكه من دون دخل توليدى له فى نفس الواجب و لا ربط بين وجوديهما كما فى التكوينيات

كوساطة النار فى ثبوت الحرارة للماء بلا ايجاب ذلك تحقق ربط و اضافة بين النار و نفس الماء و فى الشرعيات مثل : ان اكرمك فاكرمه : فانصيرورة الاكرام ذا مصلحة منوط فى نظر المولى بتحقق الاكرام منه بلا دخل تكوينى و ربط خارجى بين الاكرامين و لذا ربما تكون الواسطة مبغوضة كمافى : ان عصيت فتب : و : ان افطرت فكفر : كمافى ذوات الاسباب التغريمية و التكفيرية و ماشابهها فمناقشة بعض الاعاظم (ره) فى ذلك باستلزامه كون السبب مطلوبا و لو كان عصياناً كمافى ان افطرت فكفر كماترى وبالجملة فالمشروط به فى هذه الصورة تكون جهة تعليلية لا تقييدية (ويمكن ان يكون) واسطة فى العروض اى جهة تقييدية مثل : ان استطعت فحج (و يمكن ان لا يكون) شيئا من القسمين بل مانعا عن العروض مثل : ان ذهب العدو فاقرء كتاب الحبيب : او : ان زالت التقية فامسح على رجلك : فالمناقشة بان مقتضى ظاهر الدليل كون المعلق عليه بنفسه شرطا لا بعنوانه الملازم مانعا كما صدرت عن بعض الاعاظم (ره) فى غير محلها بعد امكان المانعية ثبوتا و تحققها فى نظر المولى خارجا كما هو ظاهر الدليل فى المثال ـ مضافا الى ما سيأتى من ان التعليق الموجود فى القضية الشرطية غير الشرط الاصطلاحى اى التقييد (ويمكن ان لا يكون) شيئا من الاقسام الثلاثة بل يكون دخيلا فى مصلحة تسهيلية نظير تتميم الحج بزيارة الحسين او سائر الائمة صلوات الله عليهم اجمعين كما دلت عليه الاخبار بناءاً على وجوبها او نحو ذلك من تتميم عمل واجب بواجب آخر فالحج مثلا يوجب سهولة زيارة الحسين او سائر الائمة عليهم السلام من جهة طى المسافة وكذا الاتيان بواجب بالنسبة الى واجب آخر فالمصلحة التسهيلية اقتضت ايجاب الزيارة او فعل ما آخر عند امتثال الحج او واجب ما آخر لا ايجابهما مستقلا (ويمكن ان يكون) غير ذلك من الوجوه النفس الامرية المعلومة

لدى الشارع المجهولة لدينا مما يخرج فعل الحكيم عن اللغوية على مذهب العدلية من استناد الاحكام الشرعية الى مصالح و مفاسد واقعية فان حصر وجوه الاشتراط بما ذكر استقرائى مما عثرنا عليه فى موضوعات الاحكام لا انه عقلى حقيقى حتى يمتنع الازدياد عليها .

فاذا امكن ثبوتا كون المشروط به على احد الانحاء المذكورة او غيرها فالاستظهار من الدليل فى عالم الاثبات يدور مدار القرائن المقامية التى عرفتها فيما ذكرنا من الامثلة كقرينية ذهاب العدو و زوال التقية للمانعية و الاستطاعة للشرطية و تتميم الحج بالزيارة للمصلحة التسهيلية و نحو ذلك فالعلل الغائية او الموانع او نحوها لا ربط لها بالعلل الفاعلية كما ان التعليق و تقدير وجود شيء كما هو مفاد القضية الشرطية باحد الوجوه المذكورة لا ربط له بالشرط الاصطلاحى اى التقييد نعم قد يجتمع معه موردا كما فى بعض الامثلة المذكورة (اما الاشكال) ثبوتا بلزوم تقييد الفرد من الطلب مع ان التخصص للمتخصص غير معقول و بلزوم الجمع بين اللحاظين آلى و استقلالى و هو يوجب انقلاب المعنى الحرفى الى الاسمى (فهو مبنى) على كون مفاد الجملة الشرطية هو التقييد لا التعليق و كون المعنى الحرفى جزئيا حقيقيا و احتياج التقييد الى لحاظين و كل هذا لا يكون و سيأتى لبعضها مزيد بيان انشاء الله لدى تحليل القضايا الحقيقية فاذا امكن كون القيد من الوسائط الثبوتية لمناط المتعلق و معلوم ان دخل شيء فى ناحية الملاك غير دخله فى ذى الملاك و هكذا بالنسبة الى الموانع عن ثبوت ذلك المناط فارجاعه الى نفس المتعلق بلا ملزم بل بلا وجه (فما ينسب) الى الشيخ الاعظم (قده) من ارجاع القيود بأجمعها الى المادة (ليس علوية) بما ينبغى (واضعف منه) ماصدر عن بعض الاساطين (ره) من ارجاعها الى المادة المنتسبة بمقتضى الربط بين الجملتين فى القضية

الشرطية و ثبوت عنوان المحمول فى التالى للموضوع على تقدير الثبوت فى المقدم بدعوى ان الرجوع الى نفس المادة قبل النسبة مخالف للربط بين الجملتين و بعد النسبة يستلزم النسخ و الى نفس النسبة لكونها معنى حرفيا يستلزم الجمع بين اللحاظين و الانقلاب اما المجموع فهو عبارة عن الطرفين فيستلزم محذورهما فلا محيص عن الرجوع الى المادة المنتسبه بعد النسبة لكن بالبعدية الرتبية (وذلك) لان المراد بالمادة المنتسبة لابد ان يكون هو الانتساب الكلامى و الحصر فيه بالنسبة الى الشقوق المذكورة حاصر عقلا ليس ورائها قسم آخر يكون مصبا للقيد فقبل الانتساب تقييد للمادة و بعده نسخ و حاله (المسمى عنده بالبعدية الرتبية) لا يخلو اما ان يكون بلحاظه فتقييد له ايضا لامحالة او بلا لحاظه فتقييد للمادة طبعا و المجموع ايضا ليس الا كل واحد منهما و ليس خارجا عنهما الا بالاعتبار الذى لا يغير الواقع فالتقييد على اى تقدير لا يخلو إما يرجع الى الهيئة او الى المادة ثم البعدية الرتبية فى عالم التقييد الناظر الى الواقع مما لا محصل له .

(واعجب) من هذا التوهم توهمه اختصاص البحث عن الاطلاق و الاشتراط فى ان مصبهما الهيئة او المادة بالقضية الخارجية وعدم جريانه فى القضية الحقيقية لان الموضوع فيها مفروض الوجود و المحقق فيها انشاء الحكم لا الحكم الانشائى (حيث ان) منشاء الاشتراط جهل الجاعل بحال متعلق الحكم اعنى فعل المكلف و لو الجهل البنائى كما فى الحكيم تعالى فعلى تقدير احرازه بماله من القيود يمكنه اطلاق الحكم بلا حاجة الى التعليق و الاشتراط سواء فى الحقيقية و الخارجية وعلى تقدير عدم احراز قيد ما منه و جهله بوجود شرطه وعدمه لابد له من تعليق الحكم و انشائه فى سياق الشرطية سواء فى الحقيقية مثل : لله على الناس حج

البيت من استطاع :اوالخارجية مثل : حج ان استطعت : فان امكن تقييد الهيئة كان كذلك فى القضيتين و الا فكذلك فيهما اما الموضوع الذى يكون مصب الانحلال و الفرض فى الحقيقية دون الخارجية اعنى المكلف فلاربط له بمرحلة الحكم حتى يكون فارقا بين القضيتين من الجهة المبحوثة من ان مصب التعليق و الاشتراط هو الهيئة او المادة و العجب انه يعترف ـ باشتراك الخارجية مع الحقيقية من جهة التعليق عند جهل الجاعل بوجود الشرط وعدمه مع ان هذه الجهة المشتركة هى تمام الجهة المبحوثة من ان القيد حينئذ راجع الى الهيئة او المادة فاى ربط للمقام بالفرق بين الخارجية و الحقيقية (وبالجملة) فان كان مراده من المادة الممتنع رجوع القيد اليها هو الموضوع فما معنى : حج ان استطعت : و ان كان مراده منها المتعلق فما الفرق بين الخارجيات و الحقيقيات (نعم) لما كان الغالب فى الخارجيات علم الجاعل بالشرائط فالاشتراط فيها قليل (لكن) الكلام انما هو فى هذا المورد بالنسبة الى مرجع الاشتراط و انه الهيئة او المادة فما معنى تطويل المقام ببيان الفرق بين الحقيقية و الخارجية الا ان يكون النظر الى ان شرطية اللحاظ انما هى فى الخارجيات و سيأتى الاشارة الى فساد ذلك و بما ذكرنا ظهر ان ارجاع القضية الشرطية الى الحملية المقيدة مع انه يكون بلا ملزم غير مجد للمقام فى شيئ :

(الثالث) فى تحليل القضية الحقيقية فنقول و بالله التوفيق ان توهم رجوع القضية الحقيقية الى الشرطية من جهة كون افراد الموضوع مقدرة كما صدر عن بعض الاساطين (ره) فاسد من اصله ناش عن توهم كون التقدير عبارة عن اشتراط وجود الموضوع فى الخارج و ان معنى كون افراد الموضوع مقدرة ان النظر فى عالم الموضوعية الى المصاديق الخارجية فيؤل الى الاشتراط بتحقق تلك الافراد و ليس كذلك الامر بل التقدير بالنظر

الى سور القضية فى وعاء الحمل حيث ان مفاد الحمل فى الشايع الصناعى هو ثبوت المفهوم للذات فى وعاء التحليل و ظرف العقل الذى هو وعاء العقد و ذلك محقق للتغاير اللازم بين الموضوع و المحمول من جهة اما لزوم الاتحاد بينهما فهو فى وعاء الانطباق و هو ايضا بلحاظ وجود المحمول ففى الحمليات المتعارفة فى الصناعات لا يلزم ان يكون للموضوع وجود خارجا بل الوجود الوحدانى المحقق لجهة الاتحاد فيها هو وجود المحمول فى العالم الخارج عن الذهن و ذلك لصدق : الانسان نوع : مع عدم وجود الموضوع فى الخارج (نعم) فى الموجبات الخارجية كزيد قائم لابد من وجود الموضوع و هو محقق لصدق القضية خارجا فهنا مقامات ثلاثة (العقد و الانطباق و الصدق) و لا ربط لاحدها بالاخر و لكل مناط يخصه لا ينبغى خلطه بالاخر (نعم) من الحمليات الشايعة قسم سمى عند اهل الميزان بالحقيقية و قد جعلوا الموضوع فيه اعم من التحقيقى و التقديرى نظرا الى ان فى القضايا المحصورة و المهملة التى هى فى حكم المسوّرة يكون النظر الى المصاديق و حيث ان المصاديق فى الكليات ليست بموجودة فعلا بأجمعها جعل العنوان المأخوذ فيها للموضوع على حسب القاعدة مرآة لما فى الخارج فى الخارجيات و للاعم منه و من الذهن فى الحقيقيات فالعنوان اى الموضوع منظار لها جميعا بمقتضى سور القضية فلحاظ العقل تلك الافراد تقديره لها لا انه الاشتراط و العمدة فى اشتباه هذا القائل تعبير القوم بالمقدّرة و تفسيرهم لها بكل ما وجد و كان كذا كان كذا مع ان هذا ليس معنى الاشتراط لنص بعضهم بان : كلما : ليس من ادوات الشرط فلحاظ الافراد انما هو لاثبات المحمول لجميع مصاديق ذلك العنوان الناشى عن كون القضية مسوّرة و من هنا يعلم ان السور يستلزم ذلك و عليهذا فالموضوع فى الحمليات مطلقا هو العنوان ليس الا و انما

جعل مرآة للافراد فى المحصورات و المهملات خارجية ام حقيقية فأين الاشتراط المرجوع اليه الحمليات فى الحقيقيات لما عرفت من ان معنى كون الافراد مُقَدَّرة كونها ملحوظة للعقل و مخلوقة له و لذا يتمسك القائل بالوجود الذهنى بالحقيقيات و يجعل فرض العقل وجود الموضوع عبارة عن خلقه و تصوره وجودًا فى وعاء الذهن قبال الخارج فالتقدير ليس عبارة عن التقييد و لا التعليق كي يؤل الى الاشتراط و يوجب رجوع الحمليات فى الحقيقية الى الشرطية ٠

و لو سلم رجوع التقدير و الفرض الى الاشتراط نقول ان ذلك لاجل الاستلزامات الخارجة عن حوصلة العقد لان الاول انما هو (لاجل ان) القضايا المتعارفة المحصورة (لما كان الموضوع) فيها العنوان اذ الحمل فى الشايع يقتضى ذلك وكان حاكيا عن الافراد اذ السور يقتضى الحكاية و اقتضت كلية السور فرض العقل الذى اريد به الاشتراط بنظر المتوهم حسب عدم وجود الافراد كلية بالفعل فى الخارج (استلزم) هذه الامور امكان ارجاع تلك القضية الى الشرطية و معلوم ان المتبع بحسب القواعد الميزانية و الظهورات العرفية هو ما يستفاد من حاق القضية دون الاستلزامات العقلية و من البديهى استفادة فعلية المحمول للموضوع فى الحمليات دون الشرطيات فامكان الارجاع عقلا شيىء و الرجوع بحسب الطبع الذى هو المدعى شيىء آخر و لا ملزم على الاول و لا برهان على الثانى فتأمل حتى (لاتستشكل) بأن مقتضى مرآتية العنوان للمصاديق وكونه بهذه الجهة موضوعا للحكم فى القضية رجوع الحكم لبا الى نفس المصاديق و توقفه طبعا على تحققها و لانعنى بالتقدير و الاشتراط الا هذا (وذلك) لان ظرف الحكم بالاخرة هو العقل لا الخارج فالحكم فعلى قبل حصول التقدير فاين الاشتراط فتأمل على انه فرق بين الحمليات الاخبارية حيث لا يلزم فعلية

المخبريه فيها و الانشائية فلابد من فعلية الانشاء في جميعها وهى لا تنفك عن فعلية المنشاء لان الانشاء ايجاد و هو لا يمكن تخلفه عن الوجود لا نقول بكونهما من قبيل الكسر و الانكسار حتى يقال بالفرق بين التكوينيات و ـ التشريعيات ضرورة ان الفعل و الانفعال من مقولتين و هما وجود واحد لاتفاوت بينهما الا بالاعتبار و لحاظ الانتساب وعدمه غاية الامران المنشاء قد يكون مطلقا بلا تقدير فيتحقق بمجرد الانشاء و يترتب عليه اثره و قد يكون على تقدير خاص نظير موت الموصى فى الوصية و حينئذ يتحقق ايضا بمجرد الانشاء و ان كان قاصرا عن شمول غير ذلك التقدير ضرورة ان الانشاء اعتبار من المنشئ فذلك الوجود الاعتبارى القاصر عن شمول غير التقدير الخاص قد تحقق باعتباره باقيا فى وعائه غاية الامر ان ترتيب الاثر عليه موقوف على حصول ذلك التقدير فليس انشاء الملكية فى الوصية حاليا و المنشاء اى الملكية استقباليا كما زعمه هذا القائل و لا انهما فعليان و العرف يعتبر الملكية ثانيا عند حصول التقدير كما زعمه بعض تلامذته بعد الجواب عن مقاله بما ذكرنا من اتحاد الايجاد و الوجود لان المفروض استناد الملكية الى اعتبار الموصى و تحققها به فلا معنى لاعتبارها العرف ثانيا عند حصول التقدير و انما يرتب العرف حينئذ اثره عليه و لا الشرع لان ما منه ليس الا الامضاء و هو مطابق للمضى كما و كيفا و يكفى لصحة هذا الانشاء عدم اللغوية و الاغراض العقلائية كثيرة لا تضبط و يكفى واحد منها لعدم اللغوية

(وبالجملة) فتارة يكون الموضوع مقيدا بقيد بلا تقدير و قيد فى ناحية الانشاء و لا المتعلق كما فى : اكرم العالم العادل : و الحكم حينئذ فعلى ذو اثر غاية الامر تطبيقه مع الموضوع من ناحية المكلف موقوف على تحققه بماله من القيود (واخرى) يكون الانشاء على تقدير خاص كما فى : اكرم زيدا ان جائك : و الحكم المنشاء حينئذ فعلى قضاءً لاستحالة

انفكــاك الوجود عن الايجاد غايــة الامر ظرف ترتيب أثره عليه هــو وعاء حصول التقدير كمجيئ زيد فهناك يتحقق الانبعاث عنه (و ثالثة) يكون المتعلق مقيدا كما فــى : اكرم زيدا يوم الجــمعة : و الحكم حينئذ فعلى لما ذكرغاية الامر ظرف وجود المتعلق و قيده المأخوذ فيه ملاكا استقبالى و الاول يسمى بالمطلق و الثانى بالمشروط و الثالث بالمعلق و لافرق فــى الاقسام الثلاثة بين الحقيقيات و الخارجيات (والسر) فى ذلك ان القيد تــارة يؤخذ فى ناحية الــوجوب و اخرى فى متعلقــه على ماعرفت فى الامر الــثانى عند بيان الاحتمالات الثبوتية للقيد فتــوهم ان فعلية الوجوب و باعثيته فى الاخير تستلزم وجوب جرّ الــزمان اذا كان هو المعلق عليه كما فى المثــال المتقدم و كمــا فى صوم الغـــد ناش عن عدم الغور فى اقتضاء مثل هــذا التقييد عدم الجر لان الجر خــلاف التقييد اذ مفاد : صــل يــوم الجمعة : ليس الا ربط الصلاة باليــوم الخاص الذى يكون وعائــه متأخــراً و ليس مفاده : اوجد الصلاة و يوم الجمعة فعــلا : لان القيدية امر و الجزئية شيىء آخــر و لذا لا يلزم جــر المكان فى مثل : صــل فــى مسجد الكوفة : اذا توجه الى البعيد عنه (والفرق) بين المثالين بنشو الارادة فى الثانى من جهة وجود المقدمات المقدورة كالمشى بخلاف الاول فحيث ان القيد غير مقدور و مع قيود غير مقدورة لا يعقل تمشى الارادة فــلا حكم قبل حصول تلك القيود لان الارادة التكوينية متوافقة مع التشريعية فى الاثــار (فاسـد) لان مقــدمات الواجب المعلق لا تنحصر بغيــر المقدورة بل له مقــدمات مقدورة كتحصيل الطهارة و نحوها للــصلاة و الصيام و حينئــذ يمكن نشو ارادة تكوينيــة نحو همــا ببركــة امكــان نشو الارادة نحــو مقدماتهمــا فــاذا لابد من امكــان نشو ارادة تشريعية من المولى نحــو ذلك الفعل بلحاظ مقــدماته المقــدورة مع ان متعلق الارادة

التكوينية اذا كان نفس الفعل حسب الفرض و معنى تعلقها به تحريك العضلة نحو تحقيقه كما صرح به فكيف يعقل فعلية تلك الارادة و تأخر المراد عنها بمقدار زمان تحقق المقدمات فهى و التشريعية من هذه الجهة مساوقة بل الامر فى التشريعية من جهة تعلقها بفعل فاعل مختار آخر و توسيط اختيار ذلك الفاعل بينها و بين تحقق الفعل أهون من التكوينية المتعلقة بالفعل بلاواسطة بل المراد التشريعى هو نفس الحكم و هو متحقق بلا تخلف و لا توقف على شيىء و المتوقف انما هو المتعلق كما عرفت فاين لزوم المحال (والحاصل) أن فعلية الوجوب وعدمها شيىء و امكان وجود الواجب و عدمه شيىء آخر و بينهما بون بعيد و خلط غريب ٠

ثم ان ما ذكره من الفرق بين الخارجيات و الحقيقيات بلزوم احراز القيود على الجاعل وكون لحاظها دخيلا فى عالم الانشاء فى الاولى دون الثانية لكثرة افراد الموضوع فاسد ايضا لان القيود الراجعة الى المكلف به هى وسائط ثبوتية لملاك الواجب على ما عرفت سواء فى الخارجيات و الحقيقيات فهى محققة للتقيدات الدخيلة فى ناحية المتعلق من الربط بمكان خاص كالصلاة فى مقام ابراهيم (عليه السلام) او زمان مخصوص كصلاة الجمعة فى يومها او جهة خاصة كالصلاة الى القبلة و القيد حينئذ هو الاضافة الحاصلة بين الفعل و تلك الاموركالحالة الاستقبالية للصلاة الى القبلة اما ذوات المحققات فليست جزءاً للواجب حتى يلزم احرازها انما اللازم لحاظ نفس القيد اى التقيدات الدخيلة فى المتعلق كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) لانها مما يطالب به و اللحاظ و ان كان طبعه المرآتية و الطريقية الا انه فى المقام ليس طريقا محضا و لا

موضوعا كذلك بل له موضوعية من جهة طريقية من اخرى فله الموضوعية من جهة لزوم كون القيد مسانخا وعاءًا مع ما اخذ فيه اى العنوان الملحوظ فى عالم الحكم وله الطريقية الى ما هو الدخيل فى الملاك اى الربط الخارجى من جهة عدم جزافية اللحاظ فلزوم اللحاظ حينئذ مستند الى دخل الملحوظ فى ملاك الواجب و الا فنفس الملحوظ من العلل الغائية للحكم كما ذكره صاحب الكفاية (قده) فلزوم تقدمه لحاظا على الحكم و تأخره وجودا عنه وعدم ترتب أثر الواجب الا بعد تحققه فى الخارج هو مقتضى مذهب العدلية القائلين بعدم الجزافية فى الاحكام الشرعية (نعم) فيما اذا كان القيد مؤثرًا فى الأثر الفعلى كالاجازة للعقد الفضولى لابد فى فعلية أثر الحكم من تحققه مقارنا وعدم تقدمه او تأخره فان كان مراد صاحب الكفاية (قده) ما ذكرنا لا يرد عليه شيىء و لافرق فيما ذكرمن لزوم اللحاظ بين الخارجيات و الحقيقيات .

اما قيود التكليف و الوضع فهى مختلفة فربما لا تكون حاصلة او تكون مجهولة لدى الجاعل فالجهل بها و لو البنائى منه كما فى الحاكم العليم الذى لا يعزب عن علمه شيىء مصحح لصياغ القضية فى قالب الشرطية سواء فى الحقيقية و الخارجية اذ من طبع كلمة (إن) بحسب الوضع اللغوى هو الجهل بما يتلوها و لو بناءًا بجعله فى موقع الفرض و التقدير فالمدار على الاشتراط و احرازأن مصبه المادة او الهيئة لا على كون القضية خارجية او حقيقية لجريان الاشتراط فى الخارجية كما اعترف به القائل و قد عرفت ان محل الكلام متمحض فى هذه الجهة الا ان يرجع القيد فى الخارجيات الى الموضوع

و يلتزم بأن معنى حج ان استطعت : أيها المفروض استطاعته حج : و هذا مع كونه بلا ملزم و خلاف ظاهر الاشتراط مخالف لما تقدم منه فى اول الكتاب من عدم صحة تقييد الموضوع اذ لا معنى لتقدير الشخص فالجاعل اذا أحرز القيد و لو قبل زمان الحصول يمكنه الحكم مطلقا و ان شئت المثال فانظر الى قول من رأى زيدا يجيئ : اكرم زيدا : مشيرا اليه و ربما تكون حاصلة معلومة لدى الجاعل فيحكم منجزا سواء فى الخارجيات و الحقيقيات (نعم) عدم الاحراز فى الحقيقيات من جهة كثرة أفراد الموضوع يكون أكثر لكن ذلك لا يوجب الفرق فيما هو محل الكلام فى المقام فاذا أحرز القيد فى الحقيقيات ايضا يحكم منجزا و لو لم يكن الاشتراط معلوما لنا لعدم احاطة غير الحاكم بخصوصيات الحكم و ان شئت المثال فتصور دخل وجود جوزاء فى المجرّه فى مناط الواجبات الشرعية فلعلم الجاعل بوجودها فى جميع أزمنة التكليف اطلق الحكم فى الحقيقيات فلحاظ القيود فى عالم الانشاء مما لابد منه أبداً غاية الامر تارة يكون طريقا الى ما هو الموجود خارجا فعلا و اخرى يكون فرض غير الموجود موجودا لحاظا فجعل لحاظ القيد دخيلا فى عالم الانشاء مطلقا فى الخارجيات و الحقيقيات ليس مستنداً الى الخلط بينهما بل الخلط انما صدر ممن حمى حول قلة الاشتراط فى الخارجيات وكثرتها فى الحقيقيات مع ان الكلام ليس فى ذلك بل فيما هو مصب الاشتراط كلما كان و أنه المادة او الهيئة و انت بعدما احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على معرفة ما فى كلام هذا القائل من مواقع اخرى للنظر اغمضنا عنها مخافة التطويل .

ثم ان بعض الاعاظم (ره) وان كان قد اجاد حيث فرّق بين مقام الفعلية و مقام الفاعلية للحكم اذ قدعرفت ان فعليته عبارة عن وجوده الذى يتحقق بمجرد الانشاء و فاعليته عبارة عن تاثيره الذى هوفى طول وجوده طبعا فلامحالة يتعددان وجودا ويفترقان زمانا غالبا لكن كلماته (ره) فى المقام فى تفسير الحكم مختلفة وان امكن الاستفادة من مجموعها مضافا الى معلومية مرامه خارجا من انه عبارة عن نفس الارادة فتارة يعبرعنه بالارادة التى هى امر تكوينى واخرى بابراز الاشتياق الذى هو فعل جارحى و ثالثة بالمنتزع عن ابراز الاشتياق الذى هوامر عقلى ورابعة بحملة النفس نحو حفظ المرام بابراز الاشتياق الذى هوفعل جانحى وهذه الامور كماترى بينها بينونة بالسنخ فكيف يمكن جعلها عبارة عن امر وحدانى ثم الابراز عبارة عن الحكاية والانشاء عبارة عن الايجاد وقد جمعها فى كلام واحد جاعلا احدهما مفسرا للآخر (فان اراد) نفى الاستقلال عن وجود الحكم بجعله عبارة عن مجرد ارادة نفسانية هى عين العلم بالاصلح فى مورده تعالى غاية الامر بعد صيرورتها منشاء لحملة النفس نحوالابراز الموجب لانتزاع عنوان الحكم عن الابراز (ففساده) بمكان من البداهة ضرورة وجود الحكم فى وعاء الاعتبار الحاصل بالانشاء من لدن آدم (ع) الى انقراض العالم فى كل ملة و نحلة اليست القوانين الملوكية من الامور الاعتبارية العرفية فى جميع شئون المعيشة لجميع الطبقات من الوضيع والشريف (وان اراد) بيان مناشى الحكم بمثل حملة النفس والارادة ونحوهما بعد الفراغ عن كون حقيقته اعتبارا متحققا بالانشاء محفوظا فى وعائه المناسب له (فلامعنى) لذكرها فى مقام بيان الحقيقة (نعم) نحن فى مقام الصلح بين مقالات القوم فى اول الكتاب وان قلنا بان لوازم الشيئى ربما يحتسبونها من الملزومات او بالعكس اذ الشيئى ربما فى عين كونه ملزوما للوازم خاصة يكون لازما لملزومات خاصة الا انه فى مقام تعريف الحكم

لا بد من شرح حقيقته وبيان ما به قوامه و تميزه عن ملزوماته ولوازمه ولوببيانها ثم ان اخذ لحاظ القدرة فى مضمون الخطاب اى عالم انشاء الحكم باى معنى كان كما اشرنا اليه سابقا مما لا محصل له إذا لقدرة من لوازم امتثال المكلف فى عالم تحريك الخطاب الذى صرح هذا القائل ايضا بكونه فى طول نفس الحكم فاى دخل للحاظها فيما هو من شئون المولى اى انشاء الحكم الذى هو عبارة عن اعتباره فى وعائه وهو ايضا مضمون الخطاب (فالمراد) بتساوى مضمون الخطاب مع عالم التطبيق و عدم كونه اوسع منه (لوكان) لزوم الامر بمساوى الغرض (فلاريب) ان هذا بمجرده لا يوجب دخل لحاظ القدرة فى عالم الانشاء (ولوكان) دخل قيود الامتثال فى ناحية الحكم (فغيرخفى) ان ما هو من وظيفة المولى ليس الا الحكم وقد تحقق بمجرد الانشاء بلا توقفه وجدانا على شيئى من قيود الامتثال الذى عرفت طوليته عن الحكم وهل هو الا اخذ ما هو من شئون سنخ فى سنخ مبائن معه وخروج عن التفريق بين مقامى الفعلية والفاعلية فمجرد كونها مما يتوصل بها الى المقصود لا يوجب دخل لحاظها فى الحكم بلا دخل نفسها فى ملاكه (ولوكان) من جهة لحاظ الحاكم المتعلق بما له من القيود (فلاريب) ان مجرد لحاظه لا يقيد مضمون الخطاب فى مقام الانشاء جزافا بلا استناده الى دخل الملحوظ فى ناحية ملاك المتعلق فمع عدم دخل القدرة فى مصلحة الواجب كما هو المفروض والمسلم لدى الكل كيف يمكن دخل لحاظها فى مرحلة الانشاء وعلى فرض كون اللحاظ عبريا مستندا الى توسط القدرة فى مصلحة الواجب كيف يمكن كون الحكم مطلقا من جهتها وما المراد حيثئذ من الفعلية المغايرة مع الفاعلية بل لا بد من تقيد مضمون الخطاب بها وعدم فعلية الحكم قبل تحققها واتحاد فعليته مع فاعليته بمعنى انه لم يكن هناك حكم الا عند تحقق شرط تأثيره اذ لا وجه لاختصاص جهة تحريك الخطاب بالتقيد بل لا معنى للتفكيك بين جهات مضمون الخطاب كما لا معنى لاطلاق المادة بعد ذلك فهذا

كله ليس الا من جهة العلم وجدانا بعدم دخل القدرة فى ملاك الواجب و اطلاق المادة المقتضى لاطلاق الحكم لكن غمض العين عن اطلاق المادة فى مقام الاستظهار وقصرالنظر على الهيئة أوجب الوقوع فى تلك المخمصة (ثم ان الفرق) بين الدليل المتصل مع المنفصل كما صدر من هذا القائل بان الاول يسقط اصل الظهور والثانى يسقط حجية الظهور كالقدرة الثابتة بالعقل و بان الاجمال يسرى الى العام فى الاول دون الثانى (ممالا محصل له) اذ الظهور لوكان فهو حجة عقلائية عندأهل المحاورة فعدم ترتيب آثار الحجية يكشف عن عدم الظهور لديهم بل لنا فى اصل كون العقل دليلا منفصلا كلام موكول الى محله حاصله انه من القرائن المتصلة بالكلام ٠

(اماماصدر)عن بعض المحققين (قده) من عدم الفرق بين مقام الفعلية و الفاعلية والالتزام بالحكم التقديرى وتوقف التحقيقى منه على تحقق الشرائط (فهو وان امكن) ارجاعه الى ما اخترناه بجعل الفعلية والفاعلية فى كلامه لفظين مترادفين للاشارة الى معنى واحد هوتأثير الحكم بعد الفراغ عن اعتبار اصله والمراد بالفعلية نتيجة الفاعلية (الا انه) خلاف اصطلاح القوم فى جعل الفعلية عبارة عن وجود الحكم وتحققه كماعرفت سابقا (وبالجملة) فلوكان المراد ماذكرنا وكان هذا اصطلاحا منه (قده) فى معنى الفعلية فلا مشاحة فى الاصطلاح والا فقدعرفت تعدد المقامين وعدم ربط احدهما بالاخر ثم انه ماالمراد بالحكم التقديرى والتحقيقى (فهل هو)عبارة عن انشاء الحكم فعلا عند الجهل (ولوبناءاً) بوجود قيد المتعلق على تقدير وجود ذلك القيد فيكون هناك فرض وجود القيد فى عين الشك فيه وان ذلك الحكم التقديرى المنشاء على فرض وجود القيد محقق فعلا بمجرد الانشاء قضاءاً لعدم انفكاك الوجود عن الايجاد غاية الامر ترتيب الاثر على هذا الحكم موقوف على حصول ذلك التقدير و تحقق القيد المفروض وجوده فعند ذلك يتحقق اثر الحكم و

هذا هوالمراد بالحكم التحقيقى (وعليه فليس) للحكم نوعان ولا هناك وجود ان احد هما تقد يرى والاخر تحقيقى بل نوع واحد ووجود فارد يتاءخر زمان تاءثيره كما انه لا يتحد مقام الفعلية بمعناها المصطلح لدى القوم مع الفاعلية (او ان المراد) ماهو ظاهر كلامه (ره) من انقسام الحكم الى نوعين احد هما فعلى والاخر استقبالى (وعليه) فما هوالدليل على هذا المدعى وما هوسبب ايجاد الحكم الثانى المتاءخرعن زمن الامتثال فهل الايجاد الواحد سبب لوجود ين متضاد ين احد هما غيرمنفك عنه والاخر منفك عنه او هناك عدالانشاء واحد من المولى مايصلح للسببية للحكم الثانى ثم مامعنى تقد يرية الحكم الاول مع فعليته و تحققه عقيب الا نشاء ومامعنى تحقيقية الحكم الثانى مع تقد يريته و عدم تحققه فعلا ٠

ثم ان النزاع فى وجوب مقد مةالواجب كما نبه عليه صاحب الكفاية (قده) لا يختص بمقد مات الواجب المطلق بل يجرى فى مقد مات الواجب المشروط التى لا يتوقف عليها وجوبه لماعرفت سابقا من خروج مقد مات الوجوب عن حريم النزاع قال (قده) و هذا بناءاً على رجوع الشرط الى الهيئة بمعنى تقيد نفس الوجوب كما هوالمختار واضح أما بناءاً على رجوعه الى المادة بمعنى تقيد الواجب كما هو مختار الشيخ الاعظم (قده) فكذ لك اذ معناه ان الفعل يصير واجبا عند حصول التقد ير بسبب تحقق القيد وليس معناه وجوب الفعل والقيد معا ففرق واضح بين فرض حصول القيد اى روءية وجوده بمنظار اللحاظ وجعل الفعل واجبا حينئذ و بين ايجاب فعل يتوقف حصوله على تحقق قيد فالقيد فى الاول غير واجب التحصيل فرارا عن لزوم تحصيل الحاصل و فى الثانى واجب التحصيل قضاءاً لتوقف وجود الواجب عليه فالمقد مات الوجود ية للواجب المشروط على كلاالمذاقين داخلة فى حريم النزاع غاية الامر وجوبها مشروط على حسب وجوب ذ يها نعم ماجعله الشيخ الاعظم (قده) عبارة عن الواجب

المشروط هو بعينه ما جعله صاحب الفصول (قده) عبارة عن الواجب المعلق و مع ذلك فقد انكر على صاحب الفصول (قده) تصوير الواجب المعلق قبال المطلق والمشروط كما سيأتى (واعترض) على مقاله بعض محققى تلامذته (قدهما) بان ما ذكره الاستاد وان كان لازم مذاق الشيخ الاعظم (قدهما) لكن الشيخ لا يلتزم بهذا اللازم اذ الطلب فى الواجب المشروط ثبوتا واثباتا ليس مقيدا بالشرط كما هو ظاهر القضية الشرطية بل المقيد تنجز الطلب اى تأثيره فى الامتثال و معلوم انه ما لم يصل الى حد التنجز لا يجب عقلا تحصيل المقدمات الوجودية للمطلوب فهو (قده) لا ينكر سنخى الارادة (المطلقة والمشروطة) وانما ينكر وجود شق ثالث يكون هو المعلق و توضيح مرامه على ما يفهم من كلماته ان الارادة تارة ناشئة عن مصلحة قائمة بالفعل مطلقا بمعنى انه ذو مصلحة على جميع التقادير وحينئذ يتنجز الطلب و يؤثر فى وجوب الامتثال واستحقاق العقاب على الترك بلا توقفه على شيئ ما فيجب بوجوب غيرى شرعى منكشف عن حكم العقل تحصيل ما يتوقف عليه وجود المطلوب بناءًا على الملازمة و اخرى ناشئة عن مصلحة قائمة بالفعل على تقدير خاص وحينئذ يكون الانشاء أى اصل الطلب فعليا لكن لا تأثير له قبل حصول ذلك التقدير فلا يجب بذلك الوجوب تحصيل المقدمات الوجودية للمطلوب ولذا تصدى غير واحد من تلامذته لتصحيح وجوب المقدمات المفوتة من غير ناحية الملازمة (وقال (قده)) فى هامشه لهذه التعليقة انه فلا مجال للاشكال على الشيخ الاعظم (قده) باستلزام مرامه وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل وجود شرطه نعم يبقى عليه اشكال تفكيكه بين الفعلية والفاعلية حيث عرفت سابقا اتحادهما ٠

اقول مذاق الشيخ الاعظم (قده) فى الواجب المشروط على ما وصل الينا من مشايخنا العظام قدس الله اسرارهم بحيث اغنانا عن مراجعة كلماته

(قده) هوان الطلب قد يكون مطلقا بلا تقديرفيه فجميع قيود الفعل ومقدماته الوجودية عليهذا فى طول الطلب ومشمولة له فيجب بحكم العقل امتثاله بتحصيلها ويستحق العقاب على تركه باهمالها بناءاً على الملازمة وقد يكون على تقديرخاص من تحقق قيد فالطلب عليهذا فى طول ذلك القيد ولا يشمله فمالم يتحقق القيد لا يجب امتثاله بتحصيل مقدماته ولا يستحق العقاب على تركه بترك المقدمات من غيرفرق فى ذلك بين اختيارية القيد وعدمها نعم فى صورة كونه غيراختياري يكون طلبه قبيحا عقلا غيرممكن ثبوتا وعليهذا المذاق فقبل تحقق الشرط لا ملزم على تحصيل شيئى من المقدمات الوجودية للمطلوب سواء علم الان بتحقق الشرط فى وعائه ام لا ضرورة كون الطلب فى مساق الشرطية وصياغ الفرض والترديد ولذا يصح مع علم الامر بوجود الشرط فى وقته كما فى الشارع المطلع على الواقعيات بغمض العين عن ذلك و تنزيل نفسه منزلة غيرالمطلع ولا يجب تحصيل الشرط ضرورة خروجه عن حومة سعة الطلب حسب الغرض (فالتزام) بعض الاعاظم (ره) بوجوب تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط لدى العلم بتحققه فى ظرفه بعد اعترافه بانفكاك مقام فاعلية الطلب عن مقام فعليته (فى غيرمحله) فلوالتزمنا فى الموقتات بالواجب المشروط ولم نقل بانها باجمعها تكون من قبيل الواجب المعلق استظهارا من ادلتها فلا محيص عن الالتزام بعدم وجوب شيئى من مقدماتها الوجودية قبل وقتها ضرورة عدم اقتضاء الطلبات المتعلقه بانفسها ذلك وعدم نص آخر يدل على ذلك وان زعمه بعض الاساطين فى بعض الموارد كتحصيل الماء للوضوء قبل وقت الصلاة على ما سياتى نقله واشكاله اما تحقيق انها من اى القسمين (المشروط والمعلق) فهو موكول الى الفقه ثم لا يكاد ينقضي عجبي مما التزم به هذا المحقق من اتحاد الفعلية والفاعلية و جعله فى هامش تعليقاته اشكالا على مقال الشيخ الاعظم (قده) مع ان فعلية الطلب قبل

تحقق الشرط بمعنى وجوده قضاءًا لعدم انفكاك المنشاء عن الا نشاء مما لا ريب فيه وعدم فاعليته اى تاءثيره فى الامتثال الا بعد تحقق الشرط قضاءًا لجعله فى موقع الفرض والترديد مما لا شبهة تعتريه (نعم) يرد على مقال الشيخ الاعظم (قده) انه ما المراد من طولية الطلب عن الشرط فانه لو كان المراد تعلقه بالفعل مع ذلك القيد فالطلب مطلق والقيد مشمول له لا محالة ولا زمه وجوب تحصيله كسائر مقدمات الفعل على القول بالملازمة ولو كان المراد عدم تحقق الطلب الا بعد تحقق الشرط فهو لبّاً تقييد لنفس الطلب كما هو مراد القائلين بتقيد الهيئة ضرورة ان الطلب بالنسبة الى شرطه يكون من قبيل الظل بالنسبة الى ذى الظل فكما لا وجود للظل قبل وجود ذيه فكذلك لا وجود للطلب قبل وجود شرطه ٠

(ثم قال) صاحب الكفاية (قده) هذا كله بالنسبة الى غير التعلم والمعرفة اما بالنسبة اليهما فالحق وجوب معرفة الاحكام والفحص عنها بمجرد احتمالها ولو قبل البلوغ وذلك لاستقلال العقل بوجوبها بمجرد الاحتمال الا ترى انه لو وصل الى العبد طومار يحتمل كونه من قبل مولاه وفيه اوامر لا يجوز له العقل ترك الفحص ومعه فلا يجرى قبح العقاب بلا بيان فى حقه نعم بعد الفحص وعدم الظفر بالتكليف تتاءتى قاعدة قبح العقاب بلا بيان (لكن لا يخفى) ان الفحص عن الاحكام بمجرد الاحتمال بلا اقتران علم اجمالى امر والتعلم والمعرفة قبل البلوغ امر آخر فهنهاك مقامان (اما الاول) فالتحقيق فيه عدم وجوب الفحص عن الشبهات البدوية للاحكام التى ليس فيها علم اجمالى بوجود احكام فى البين لا يعلم اشخاصها تفصيلا والعقل ايضا لا يحكم فيها بالوجوب كيف وهذا المقدار هو المتيقن من مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان والامثلة المضروبة لذلك باجمعها مقرونة بالعلم الاجمالى وليست من مجرد الاحتمال ففى مثال الطومار علم العبد بوجود مولى له مفروغ عنه و معلوم انه

يستلزم العلم اجمالا بعدة تكاليف لمولاه غيرمشخصة وحيث ان امتثال التكليف ربما يكون موقوفا على العلم التفصيلى به لكون الاجمال فى ناحية الحكم والمتعلق مانعا عن الامتثال كمااذا اعلم بوجود احكام له فى باب الاطعمة والاشربة دائرة بين الوجوب والحرمة والفعل والترك فيلزمه العقل خروجا عن عهدة التكليف المعلوم بالفحص عن اشخاص الاحكام حتى يمكنه امتثالها ولذا لا يجب الفحص عقلا فيمالم يتوقف الامتثال على العلم التفصيلى وامكن احراز الواقع بالاحتياط كمااذا علم بالتكليف بالصلاة الى احدى الجهات الاربعة من جهة اشتباه القبلة بينها بناءا على ماحققناه من عدم تقدم رتبة الامتثال التفصيلى على الاجمالى وانه لا معنى محصل لتعدد مراتب الامتثال فظاهر تلك الامثلة وان كان يوهم سببية الاحتمال لذلك لكن عند التامل ينكشف سببية العلم الاجمالى له فكلما لم يكن علم اجمالى لا نقول بوجوب الفحص وان شئت المثال للاحتمال الصرف فلاحظ حال من لا يعتقد مولى لنفسه اذا ابدء له من لا يعتقد بصدقه احتمال وجود مولى يحتمل وجود اوامر له فهل ترى من عقلك الالزام بالفحص حينئذ او أنه بالارتكاز لا يعتني بذاك الاحتمال (واما الثانى) فنحن بعد ما تصورنا سابقا التعليق فى الاحكام بلحاظ متعلقاتها فى فسحة عن ذلك حيث نلتزم بفعلية الاحكام باجمعها من المطلقة و المشروطة والمعلقة من بدو الامر غايته ان اللزوم مرفوع قبل البلوغ بحكم الشرع لكن يجب بحكم العقل مقدمة لامتثال التكاليف المعلومة بالاجمال فعلا في وقتها تعلّم تلك التكاليف ومعرفة اشخاصها كى يمكنه امتثالها فى اوقاتها و العقاب الذى يستحق على تقدير ترك التعلم المنجر الى مخالفة التكاليف ليس على ترك التعلم بل انما يستحقه على ترك التكاليف فى اوقاتها عند تركها لاستناده الى اختياره عقلا وعرفا و سيأتى لذلك مزيد بيان انشاء الله •

ثم ان بعض الاساطين (ره) تصدى لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة

وملخص مايستفاد من كلامه بعد الجمع بين تقريريه ان طرق التخلص عن اشكال وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان الواجب ثلاثة احدها الالتزام بمتمم الجعل فيما اذا تحقق ملاك الواجب تاما قبل زمانه ثانيها الالتزام بان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار عقابا لاخطابا و تتميم الجعل الاول بهذا النحو فيما اذالم يتم قبل زمانه ثالثها الالتزام بوجوب عقلى طريقى فى مثل التعلم والمعرفة فمازعمه الكاظمى (ره) من حصر الطريق لديه فى المقامين ليس فى محله (اقول) اما الطريق الثانى اى مابنى عليه من قاعدة الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار فقد تقدم فى مبحث الطلب والارادة ان مصب القاعدة هى الافعال الاختيارية بعد تمحضها للوجود او العدم بحسب ارادة المختار احد النقيضين فهى مسوقة لجواب الاشاعرة وقد استوفينا الكلام فيها هناك (نعم) قد اجريت فى المنهيات الشرعية التى لم يرتدع عنها المكلف فاوجدها لاجل تفريع ان اعتبار القدرة والاختيار فى تحقق العصيان بالنسبة اليها هل هو من حيث المبدء فقط ام من حيث المنتهى ايضا بمعنى انه يكفى لصدق العصيان دخول القطعة الاولى من الوجود تحت اختياره فلايضر كون القطعة الثانية من الوجود ممتنع الترك فى حقه كما فى القاء النفس عن الشاهق و كما فى مسئلة التوسط فكون المكث المعنون بعنوان الخروج ممتنع الترك هل ينافى اختيارية التصرف الممنوع شرعا قضاءًا لعدم القدرة على تركه فعلا فلامعنى لتكليف الشخص واستحقاقه العقاب آن الامتناع الذى هوآن التوسط ام لا ينافيها قضاءًا لكون المكث المعنون بعنوان الدخول الصادر عنه بالاختيار سببا لذلك فيصح الخطاب والعقاب عند السبب امانفس عنوان الخروج او الدخول فليس موضوعا لحكم شرعى فمن قال بالمنافاة قصرالنظر على الاول ومن قال بالعدم نظرا الى الثانى ومانقل عن ابى هاشم من الالتزام بعدم المنافاة (الى ان يقع الظفر بكلامه) انماهو فى هذا الموارد وهذا كماترى لاربط له بعالم الجعل

بل مقصور بعالم الامتثال فالقاعدة اجنبية عن المقدمات المفوتة ولوسلم جريانها بالنسبة الى الجعل ايضا فمامعنى منافاة امتناعه مع اختيارية العقاب فى تلك المقدمات من جهة استناد الامتناع الى اختيار المكلف مع ان مصب الامتناع والاختيار لا بد ان يكون واحدا كمافى التوسط بالقياس الى فعل المكلف ومرحلة الامتثال ولذا قال صاحب الفصول (قده) ان استحقاق العقاب للمكث حال الخروج انما هوبالنهى السابق الساقط يعنى سقوطه بالعصيان فى اول الامر ويأتى انشاءالله فى التوسط فاى ربط لقياس الامتناع بحسب الجعل مع الاختيار بحسب العقاب بمورد القاعدة والا لجرت بالنسبة الى جميع مواردعصيان التكليف مع القدرة على الامتثال وهل هوالاجعل اصطلاح واقحام معنى اجنبى عن القاعدة فى الفاظها بل الوجوب فى المقدمات المفوتة انما هولتفويت التكليف فهو من قبيل سد باب الخطاب بوضع اليد على فم المولى عند ارادة الامر مثلا .

واما الطريق الاول اعنى تمامية الملاك قبل زمان الواجب المشروط فمما لا يرجع الى محصل اذ المفروض كون الوجوب مشروطا ومعناه دخل ملاك خاص فى الواجب فكيف يعقل تماميته قبل تحقق الشرط والا لكان كذلك فى جميع الواجبات المشروطة و مقتضاه لزوم تحصيل شرائطها كتحصيل المال بمقدار النصاب ليتعلق به الزكاة وتحصيل الاستطاعة ليجب عليه الحج من دون فرق من هذه الجهة بينهما وبين تحصيل الماء او حفظه قبل الوقت للوضوء بعده و هل هذا الاتحصيل الموضوع للحكم الشرعى الذى لا يلتزم هذا القائل و لا غيره بلزومه نظير إماتة احد ليتعلق به الامر بغسله و كفنه ففرق واضح بين حفظ الملاك فى وعائه بعد تحققه بالاتيان بفعل ذى ملاك عند تعلق الوجوب به بتحقق شرطه و بين تحصيل فعل ذى ملاك بتهيئة مقدماته و تحصيل شرائطه ليتم بذلك ملاكه و يتعلق به الوجوب والاول غيرموقوف على تمامية الملاك

قبل الشرط بل لا يعقل فيه ذلك وهو الواجب المشروط و الثانى عين تحصيل الملاك الذى قد هرب منه هذا القائل واورد به على صاحب الكفاية (قده) و بالجملة فالملاكات فى المشروطات هى المشروطة فى الحقيقة فكيف يعقل تحققها و تماميتها قبل تحقق الشرائط والعجب ترقبه عدم الايراد عليه بلزوم تحصيل الغرض مع ورود هذا الاشكال عليه غاية الامر ان سبب امتناع التكليف حال فقدان الشرط عنده (ره) سوء اختيار المكلف وعند صاحب الكفاية (قده) عدم قابلية المجعول فى نفسه للتكليف به لدخل قصد القربة فيه •

ثم انه (ره) استنتج هذا الطريق ايضا من تقسيم القدرة بحسب الاشتراط فى التكليف الى عقلية وشرعية و مطلقة و خاصة كما استعان من هذا التقسيم للقاعدة المتقدمة ولكنه مما لا محصل له ضرورة ان القدرة فى طول الجعل ومن شئون الامتثال فكيف يمكن دخلها فى عالم الجعل او الملاك وانما هى شرط عقلا فى لزوم الامتثال بالنسبة الى جميع التكاليف من غير فرق بين المطلقات والمشروطات نعم اذا كان فعل خاص واجبا ذا ملاك يكون الشرط فى لزوم امتثاله عقلا هو القدرة الخاصة طبعا بلا اختصاص ذلك ببعض المشروطات دون بعض ثم لو سلم امكان الاشتراط فى ناحية الملاك شرعا بحسب عالم الثبوت لكن لا دليل عليه بحسب عالم الاثبات اما اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة فهو غير تقيد الملاك بالقدرة بل هو اشتراط امر زائد عن القدرة فى ناحية الوجوب كتشريف مقام الحج بايجابه على الاغنياء والتسهيل على العباد بعدم ايجابه بمجرد القدرة و عدم الوقوع فى المشقة فى شيئى من شئون المعيشة ذهابا ورجوعا والا فاى ربط للرجوع عن كفاية الذى هو من شئون الاستطاعة بمرحلة القدرة المنوطة بايجاد الفعل ليس الا كما ان حفظ الماء للوضوء الذى مثل به لا ربط له باشتراط القدرة والا فاى فرق بينه و بين نفس الوضوء بالنسبة الى الصلاة وما وجه اختصاص الوجوب بالاول دون الثانى مع

تساوقهما فى توقف القدرة على الواجب عليهما فالظاهر ان منشاء الاختصاص زعمه وجود نص خاص لحفظ الماء مع فقدانه كما اعترف به تلامذته واجابوا به عنه وعلى تقدير دخل القدرة فى الملاك فما الفرق بين كونه على نحو الجهة التعليلية او التقييدية كما زعمه ضرورة انها على كلا التقديرين مولدة للملاك فهو مشروط بها لا محالة ولا يتحقق قبل تحققها غاية الامر شمول الخطاب لنفسها فى الاول دون الثانى و هذا لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده.

ثم ما معنى اشتراط القدرة المطلقة وهل هو الا عبارة عن عدم دخل القدرة فى الملاك بل فى لزوم الامتثال بعد صيرورة الفعل ذا ملاك أمثا تنظيره لذلك بالعطش والسفر ولزوم تحصيل الماء لدفعه فهو التزام بالواجب التعليقى بماله من اللوازم والملزومات عدا فعلية البعث ضرورة فعلية الملاك والخطاب فى مثله لان حفظ النفس لا يختص وجوبه بحال امتناعه لاجل العطش فى السفر بل هو واجب فى كل حال غاية الامر ظرف امتثاله عند الابتلاء بمثل العطش مما تكون النفس معه فى معرض الهلاك فهو قبل الابتلاء مخاطب من طرف العقل بخطاب: اصطحب الماء: فالمظنون ان هذا القائل يفر من التصريح بالبعث فى نحو المثال والا فهو موجود فيه لانه من المولى عبارة عن الشوق النفسانى الى فعل العبد الموجب تحريك ارادته نحو ذلك الفعل لا انه الارادة المحركة للعضلة نحو الفعل حتى يتحاشى عن الالتزام بفعليتها لاجل انفكاك الفعل عنها لتأخر زمانه عن زمان البعث حسب الفرض كما أن وجوب انقاذ ولد المولى مع عدم أمره به أيضاً انما هو باستقلال العقل لانه نائب مناب المولى حينئذ فى الأمر وحجة باطنية فى كشف الوظيفة العبودية عند تعذر البعث عن المولى لجهة مّا، وليس من فعلية الملاك دون الخطاب فى شئ (وبالجملة) فالوجوب فى هذه الامثلة التى ذكرها ونظائرها، وان كان مسلماً

بحكم العقل الا أن الشأن في وجه ذلك وأنه هل هو من جهة صحة الواجب التعليقي ـ كما هو الحق الذي أسلفنا فيه بعض الكلام ـ أو من جهة أخرى كما هو أول الدعوى فالتمثيل بالموارد المتنازع فيها وتكرار المدّعى لا يثبت الدعوى ٠

ثم ما معنى كون الواجب في المقدمات المفوتة بملاك الواجب النّفسي كما زعمه فلو أريد تعلق أمر غيري بها من ناحية الأمر المتعلق بنفس الواجب فهو عين الوجوب المقدمي كما في سائر المقدمات ولسائر الواجبات ولو أريد تعلق أمر نفسي بها فلِمَ لا يترتب العقاب على ترك نفسها بل يترتب عند ترك نفس الواجبات ثم ما الدليل على هذا الأمر ولو أريد تعلق أمر نفسي بها بملاك موجود في الغير أي نفس الواجب

فهو غير معقول

فهو غير معقول وهل الواجب النّفسي إلا ما يكون ذا ملاك ولو اريد البرزخ بين النّفسي والغيري

وأما الطريق الثالث ـ أعني وجوب التعلّم والمعرفة عقلاً قبل البلوغ فان كان طريقياً بحكم العقل ناشئاً عن وجوب نفس التكاليف فهو عين الوجوب المقدّمي وان كان نفسياً مكشوفاً من الشارع بواسطة العقل فلابد من استحقاق العقاب حينئذ لا بعد البلوغ أما جوابه عن اشتراط البلوغ لعامة التكاليف بأنه يختص بغير المستقلات العقلية فلازمه عدم الاختصاص بالتعلّم لأن قبح الظلم وقتل النفس والزنا أيضاً من المستقلات العقلية فلابد من عدم اشتراط البلوغ فيها ، مع أنه ما المخصص لعموم رفع القلم بالنسبة الى التكاليف المنكشفة بالعقل المستقل فظهر فساد جميع طرقه الثلاثة لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة ولعمري أن الالتزام بالواجب التعليقي أهون من ادعاء تلك الدعاوى ٠

ثم ان بعض الاعاظم (قده) تصدى لتوجيه وجوب المقدمات المفوتة فذكر أوّلاً انفكاك الظهور عن الحجية في موارد قيام القرينة على خلافه مطلقاً ولو كانت منفصلة بمعنى بقاء الظهور وسقوط حجيته ثم فرع على ذلك ان حجية ظهور الجملة البعثية في الطلب لما كانت بقرينة العقل وهي منفصلة فسقوطه عن الحجية بالنسبة الى العاجز لا يضر بكونه حجة في الارادة والمصلحة فوجوب المقدمات المفوتة

ولا مجال للتشبث باطلاق المادة لاثبات وجوب تلك المقدمات بعد قصور الهيئة عن افادة ذلك حسب الفرض اذ الانفكاك بين الهيئة والمادة بعيد بل ممنوع بل مستحيل (وفيه) ان الظهور عبارة عن امارية اللفظ عرفا فی مقام تطبيق مدلوله اللغوی علی المراد الواقعی لبناء اهل المحاورة علی التطبيق المذكور فی تفهيم مقاصدهم لا انه تعبد من العرف علی حمل اللفظ الصادر من المتكلم بمعناه اللغوی علی مراده اما الحجية فهی عبارة عن الحكاية ولا بد لها من موجب وهو بناء العرف علی ذلك فی مقام التفهيم وكشف المراد فرتبة الحجية بالقياس الی الظهور رتبة الحكم بالقياس الی الموضوع والقرائن القائمة علی خلاف الظهورات انما هی كاشفة عن عدم تطبيق المدلول اللغوی علی المراد من قبل المتكلم و معلوم ان قضية الحجية حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع فحديث انفكاك الظهور عن الحجية فی موارد قيام القرينة علی خلافه مطلقا و لو كانت منفصلة وبقاء الاول و سقوط الثانی من راسه حديث شعری نعم لو كان الظهور بناءاً جزافا من العرف او الحجية تعبداً لغواً من الشارع لكان للانفكاك المزبور وجه لكن هيهات ان يكونا كذلك مضافا الی المنع عن كون العقل من القرائن المنفصلة كيف و هو توأم مع الكلام من لدن صدوره عن المتكلم فهو من اوضح القرائن المتصلة واما انفكاك المادة عن الهيئة فی الاطلاق والتقييد فهو بمكان من الامكان ولا بعد فيه (ومن العجب ان بعضهم يصحح اتيان العبادة بالملاك بتقريب ان اقتضاء الامر ولو كان تعلقه بالطبيعة المقدورة الا ان الملاك موجود فی جميع افرادها) كيف و عدم الانفكاك يستلزم تقييد المادة من ناحية الهيئة وهو غير معقول باعتراف من الجل فنفس اطلاق المادة وسريانها الطبعی كاف للكشف عن قيام الملاك بالطبيعی الا ان يريد القائل بعدم الانفكاك ان كشف الملاك لما كان من قبل الهيئة البعثية فقصورها عن شمول بعض الافراد حسب الفرض مساوق مع تقيد الملاك بغيره من افراد

الطبيعى لكن فيه ان الهيئة انما سيقت لجعل المادة فى العهدة فهى من هذه الجهة فى طول وجود الملاك فى المادة المنكشف عن كون المادة بسعتها القابلة للانطباق مع اى فرد فى معرض الطلب فقصور الهيئة عن افادة المطلوبية بالنسبة الى العاجز كقصورها عنها فى غيرصورة المباشرة كالتسبيب والتبرع لا يضر بكشف قيام المصلحة بالسعى من ناحية اطلاق المادة فتدبر لكى تعرف (ودعوى) وجود القرينة على ارادة الاطلاق فى جميع موارد اخذ العرف باطلاق المادة كمافى الامر باتيان الماء حيث يكفى لإفراغ العهدة عرفا اتيان غير المخاطب بذلك الامر بالماء لماعلم خارجا من كون الامر توصليا لرفع العطش و قس عليه سائر الموارد (مصادرة) محضة ضرورة عدم قيام قرينة فى تلك الموارد على ذلك المراد الاطلاقي بل ليس ذلك من باب الاخذ باطلاق نفس المادة بحسب الارتكاز العرفى ٠

تذنيب قال صاحب الكفاية (قده) ان اطلاق الواجب ويعنى بالوجوب مرحلة تاثير الجعل انما هو على نحوالحقيقة فى المطلق وكذا فى المشروط على مذاق الشيخ الاعظم (قده) ضرورة عدم تقيد الهيئة على مذاقه اما على المختارمن تقيد الهيئة فهوكما صرح به شيخنا البهائى (قده) مجاز بعلاقة الاول والمشارفة نعم نفس الصيغة تستعمل فى معناها الحقيقى على كلا المسلكين غاية الامر انه على المختار يكون من باب تعدد الدال والمدلول كماهو كذلك فى المطلق والمقيد لكن لا بد ان يراد من الاطلاق معناه القسمى لا المقسمى لتوغله فى الابهام و كونه من هذه الجهة نظير الهيولى والى هذه الدقة اشار بقوله (قده) فافهم (اقول) ان كان الواجب اصطلاحا كماهو الظاهر فلامشاحة فيه والا فهو بمعناه اللغوى قابل للصدق على نحوالحقيقة على ماقبل حصول الشرط ومابعده ضرورة ان الوجوب لغة هوثبوت العهدة فكمايكون حاليا فكذلك يكون استقباليا فتامل (والحاصل) انه على مذاق

الشيخ الاعظم (قده) لتقيد المادة لا قيد فى مرحلة الهيئة حتى يكون من تعدد الدال والمدلول بخلافه على مذاق صاحب الكفاية (قده) فلتقيد الهيئة يتصور ذلك كما نبه عليه بعض المحققين (قده) توضيحا لمرامهما (قدهما) ٠

(ومنها) اى من تقسيمات الواجب تقسيمه كما فى الفصول الى المنجز و المعلق قال : وينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة و ليسم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيئ وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل : وقد وافقه صاحب الكفاية (قده) فى القول بصحة الواجب التعليقى حيث قال : لما كان الواجب المشروط عند شيخنا الانصارى (قده) هو الواجب المعلق لدى صاحب الفصول (قده) انكر على صاحب الفصول الواجب المعلق بان يكون هناك شق ثالث بين المطلق والمشروط يسمى معلقا فهو (قده) انما انكر فى الحقيقة الواجب المشروط على مذاق المشهور لا الواجب المعلق على مذاق صاحب الفصول فلا مجال لإنكاره عليه وحيث قد عرفت سابقا صحة تقيد الهيئة فلا مجال لا نكار الواجب المشروط ايضا نعم ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب لا ثمرة فيه و مجرد خصوصية التنجيز والتعليق لا يوجب التقسيم والا لكثرت تقسيمات الواجب باعتبار الخصوصيات الموجودة فيه كالواجب البدنى والمالى اما وجوب المقدمة بالفعل فهو مستند الى حالية الوجوب الموجودة فى كلا قسمى المطلق من المنجز والمعلق لا الى استقبالية الواجب المختصة بالمعلق الا ان يقال انه (قده) فى هذا التقسيم بصدد بيان الفرق بين المشروط والمعلق و ثمرته وجوب المقدمة فعلا فى الثانى دون الاول :اقول لقد اجادا (قدهما) فيما

افادا من صحة الواجب التعليقى حيث عرفت منا عند التعرض للواجب المشروط تحقيق الواجب المعلق وان القدرة ليست شرطا للتكليف حتى ينجر الى الشرط المتأخر كمازعمه بعض ويأتى فيه الاشكال المتقدم فى محله نعم لبعض المحققين (قده) ايرادات على مقال استاده صاحب الكفاية (قده) لا بأس بذكرها بمافيها •

(منها) انه جعل مصحح وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و صحح تقسيم الواجب الى المنجز والمعلق و كونه ذا ثمرة مدعيا ان قول صاحب الكفاية بعد الايراد على تقسيم صاحب الفصول (قدهما) : فافهم : ناظر الى ذلك (لكنك) خبيربانه لا ربط لهذا الانفكاك بمصحح الوجوب وملاكه بل هوأعمّ منه فلاربط له باشكال المقام وانماقول صاحب الكفاية (قده) : فافهم : ناظر الى ما اشرنا اليه عند تقرير كلامه فى صياغ الاستدراك بقولنا : الا ان يقال : فراجع (ومنها) انه اعترض على جواب صاحب الكفاية (قده) عن اشكال استقبالية المطلوب فى الواجب المعلق بان الارادة قد تتعلق بامر متأخر (بما حاصله) عدم تعقل تعلق الارادة التكوينية بامر استقبالى وان المتعلق بالمتأخر فى صورة توقف الواجب على مقدمات غير حاصلة انما هو مطلق الشوق وان الانبعاث فى الارادة التشريعية لا بد ان يكون فعليا بحيث يتمكن المكلف فعلا من الامتثال وان الارادة التشريعية بالنسبة الى فعل الغير تكون فى رتبة التكوينية الا من جهة توسيط اختيار الغير فلايعقل تعلق الارادة والبعث نحوالمتأخر (لكنك) عرفت فيما سبق ان اللازم فى الارادة التشريعية انما هوامكان الانبعاث عنه ولوفيما بعد وان الالتزام بلزوم فعلية الانبعاث وتمكين المكلف من الفعل فعلا يكون بلاملزم وانه يكفى لصحة البعث فعلا وعدم لغويته انبعاث المكلف نحوالمقدمات الاختيارية اوعدم تمكن المولى من البعث فى وقت الواجب فكون الارادة التشريعية فى

رتبة التكوينيـة بالنسبة الى فعل الغير غدا توسيط اختيار منه مصادرة محضة لم يدل عليه برهان فتعلق الارادة والبعث نحو المتأخر بمكان من الامكـان (ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قدهما) ان تحريك الارادة نحو المراد يختلف حسب اختلاف المراد من كونه ذا مقدمة وعدمه فطبعا يكون فـي الاول نحو المتأخر (بما حاصله) ان الشوق قد لا يمكن ان يكون محركا نحـو المشتاق فحينئذ يترشح منه شوق آخر نحو مقدمات ذلك المشتاق والا فالشـوق المتعلق بشيئ في حد نفسه لا يعقل ان يكون محركا نحو شيـئ آخر ولو كـان هو من مقدمات المشتاق بل الشخص بمنزلة المعد للفعل المتولد ومعـــلول إرادته حقيقة نفس الفعل التوليدي (لكنك) خبير بان الفقرة الاولى من مقاله عين مقال صاحب الكفاية اذ مراده (قده) ان الشوق قد يتعلق بشيئ ويكون بمرتبة لولا المانع عن تحريكه عضلات الشخص نحو المشتاق لكان محركا لها نحوه لكن لاجل وجود المانع عنه لا يكون محركا فعلا نظير شوق الاب الى قدوم ولده من السفر غاية الامر ان المانع ربما يكون خارجا عن اختيار الشخص كمـا فـــي المثال وكذا الزمان في الواجب الموقت وربما لا يكون كذلك كالمقدمـــات الاختيارية غير الحاصلة في الوقت وفي كلا القسمين يمكن ترشح شوق آخــر عن ذلك الشوق نحو المقدمات الاختيارية لذلك المشتاق وحيث لا مانع عن هــذا الشوق فيكون محركا نحو تلك المقدمات كتهـيّـئة وسائل الضيافة لقدوم ولـــده من السفر وليس مراده (قده) تعلق الشوق بفعل وعدم مانع عن تحريكـــه العضلات نحوه ومع ذلك لا يحرك العضلات نحو الفعل بل نحو مقدماته او يترشح منه شوق آخر يحرك عضلاته نحو المقدمات كي يلزم انفكـاك المعلول عن العلة التامة وكيف يظن ذلك بمثل صاحب الكفاية (قده) فهـذا المحقق موافق مع استاده (قدهما) في مقالته اما الفقرة الثانية من مقالـه اي الترقي الى جعل الشخص بمنزله المعد للفعل المتولد فهو ايضا في غير محلـه

ضرورة ان الفعل الصادر من الشخص كما يكون قيامه به بلاواسطة كذلك يكون مع الواسطة كالالة كما فى تشبك الاخشاب المقوم لهيئة السرير فانه فعل النجار و قائم به مع انه لولاآلة النجارة لما صدر منه وكما فى قتل الغير بالقاء الرصاص او قتل النفس بالالقاء من الشاهق فانه قائم بالملقى وصادر منه حقيقة فى الصور تين مع انه متولد من الالقاء خارجا فالقيام بالواسطة لا يمنع عن الاستناد وهذا موافق للعقل و قواعد الفلسفة ويساعده العرف والاعتبار اذ القتل لا يستند عرفا الى الالقاء بل الى الملقى اما المعد فهوما يقرّب المعلول الى العلة بلا تاثير له فى رشح المعلول عن علته .

(ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قده) ان الجامع بين ما يكون تحريك الشوق للعضلات مقصودا بنفسه وبين ما يكون مقصودا لغيره هوتحريكه نحوالمقصود (بماحاصله) ان حركة العضلات اذا كانت مقصودة لنفسها فتحريك الشوق يكون على النحو المقصود لا نحوه واذا كانت مقصودة لغيرها فتحريك الشوق يكون نحوالمقصود فحق العبارة ان يقال بنحوالمقصود كى يشمل القسمين لا نحوالمقصود كى يختص بالثانى (للنك) خبير بان مراد صاحب الكفاية (قده) ان المشتاق اذا كان مثل نفس حركة العضلات بلا مؤنة ولا مقدمة يتحقق عقيب الشوق لا محالة اما اذا كان مثل ما يحصل من حركة العضلات ذا مؤنة و مقدمة هى نفس حركات العضلات كالمشى فلامحالة يتاخر وقوعه عن تحقق الشوق فالاشكال فى المطلب لقصور فى العبارة لا سيما من العارف بلحن كلام صاحب الكفاية ومراداته كنفس هذا المحقق (قدهما) ومع مشاهدة ان عبارات الكفاية رمزية غيروافية بتمام المراد خلاف الانصاف و د اب التعليقة (ومنها) انه اعترض على ارجاع صاحب الكفاية (قده) كل واجب الى التعليقى مستندا الى تعلق كل بعث بالمتاخر ضرورة توسط تصور الامر و تصور فائدته الى آخر مراحل الارادة الفاعلية الذى هو تحرك العضلة (بما

حاصله) علية البعث لانبعاث المكلف وانقياده فعلا لانه بداعي جعل الداعي لتحصيل الفعل فمقتضاه المقارنة دون التأخر زمانا فزمان امكان البعث هو زمان امكان الانبعاث بان لا يتوقف الفعل على مقدمة او تكون مقدماته حاصلة والمكلف متهيئاً للامتثال كما في «غمض بصرك» للمتهيئ للغمض فآن صدور البعث آن صدور العمل فالتأخر والانفكاك الخارجي لا يضر بمدعى الخصم لان البعث الامكاني يستدعى مضائفه اي الانبعاث الامكاني دون الخارجي (لنبئك) عرفت في تضاعيف ماقدمناه ان الالتزام بلزوم فعلية الانبعاث وانقياد المكلف في صحة البعث بلاحالة منتظرة له في حصول مقدمة يكون بلاملزم بل خلاف الوجدان اي ما هو المشاهد في العرف والشرع من الواجبات التعليقية الموقوفة على مقدمات غيرحاصلة وان المصحح للبعث انما هو امكان الانقياد في زمانه لا فعلا وكون البعث بداعي جعل الداعي لا يقتضي ازيد من ذلك و يكفي لعدم لغوية البعث الفعلي عدم امكان البعث في ذاك الزمان لموت او نحوه من موانعه (وبالجملة) ففي التكوينيات مالم تتحقق المقدمات الوجودية للفعل اختيارية كانت ام غيرها لا توثر الارادة الفاعلية في تحقق الفعل المراد حتى مع تأكد شوق الفاعل اليه قبل حصول تلك المقدمات غاية التأكد فالفصل بين الارادة والمراد فيها ممكن بلامنافاته مع فعلية الارادة ولا فرق بين المقدمات الاختيارية للمراد وغيرها امافي التشريعيات فنفس البعث على ماحققناه سابقا يكون من مقدمات المبعوث اليه فالانبعاث نحوه يتأخر لا محالة عن تحقق البعث زمانا على حد تأخره عن سائر مقدمات الفعل المبعوث اليه فالفصل بين البعث مع الانبعاث عنه موجود على اي تقدير واي فرق بين هذه المقدمات الاختيارية وبين غيرالاختياري منها كالزمان من جهة تحقق الفصل بها وقد عرفت سابقا ان مقدمات الواجب التعليقي غيرمنحصرة بغيرالاختياري (ومنها) انه اعترض على مقال صاحب الكفاية (قده) ان شرط الواجب التعليقي انما هو

القدرة فى زمانه لافعلا غاية الامر بنحوالشرط المتاءخر (بماحاصله) تقسيم البعث الى انشائى هوالصادر عن المولى خارجا غيرالمتعقب بانقياد المكلف له و حقيقى هوالمتعقب بالانقياد اى المتصف بالباعثية و تحريك المكلف نحو الفعل فالقدرة شرط مقارن للارادة التشريعية لكن بماينتهى اليه امرهامن صيرورتها بعثا حقيقيا فتدبر (ولعله) اشار بامره بالتدبر الى ماقدمناه من ان ماهومن طرف المولى انما يتم بمجرد تحقق البعث اما اتصافه بالباعثية فهو خارج عن حوصلة نفس البعث لا ربط له بما هو من وظيفة المولى فالبعث الحقيقى ايضا هوذلك اماجعل الاصطلاح فى تسمية الاول بالانشائى والثانى بالحقيقى فلاربط له بواقع الامر اى ماعليه الواجب التعليقى فتفطن ٠

(ثم ان صاحب) الكفاية استفاد من كلام صاحب الفصول (قد هما) تخصيص الواجب المعلق بما يتوقف على امر متاءخر غيرمقدور فاعترض عليه بانه لاوجه لهذا التخصيص اذ ربما يتوقف على امر متاءخر مقدور كتوقف اكرام زيد على زيارته فى الغد و ذلك الامر المتاءخر المقدور ربما لا يترشح اليه الوجوب كالمثال وربما يترشح وفى بعض نسخ الكفاية الاقتصار على ما لا يترشح اليه الوجوب (لكن قيل) بان القسم الثانى ايضا يستفاد من كلام صاحب الفصول حيث مثل للواجب التعليقى بالحج المتوقف على ركوب دابة مغصوبة (واعترض) بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قد هما) بامكان اندراج القسم المقدور الذى ذكره فى غيرالمقدور الذى ذكر صاحب الفصول (قده) فالمعلق كما ذكره قسم واحد اذ المقدمة وان كانت بذاتها مقدورة فيماعدّه صاحب الكفاية (قده) من المقدور لكنها بلحاظ تقيدها بالزمان حسب فرض التاءخر غير مقدورة نعم كلام صاحب الفصول لا يشمل غيرالمقدور المتاءخر الذى لا يترشح اليه الوجوب لكنه ليس من المعلق بل التكليف بالنسبة اليه مشروط اذ لولم يتقيد الوجوب بحصول ذلك القيد والمفروض عدم ترشح الوجوب الغيرى اليه

لزم تقيد الموضوع بعدم ذلك الوجوب الغيرى وهذا يستلزم الدور المحال إذ الوجوب الغيرى متقدم على الموضوع بمرتبتين تحققه و تعلق الوجوب النفسى به فاخذ عدمه فى ناحية الموضوع دورى غيرمعقول (اقول) عبارة الكفاية فى بعض السنخ هكذا : بل ينبغى تعميمه الى امرمقدور متاءخر اخذ على نحو لا يكون موردا للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب : وما يتصور ثبوتا من هذه العبارة معنيان (الاول) عدم دخل تقيد ذلك الامر المقدور فى اصل الواجب كركوب دابة مغصوبة للحج فان الممنوعية الشرعية اوجبت سقوط ذلك الفعل عن القابلية لتعلق التكليف به نفسيا او غيريا مع انه بذاته يكون تحت اختيار المكلف نظير الاهم والمهم وهذا القسم قد صرح به صاحب الفصول (قده) حيث مثل للواجب المعلق بركوب دابة مغصوبة للحج وقال بان حصول المقدمة فى مثله كاشف عن سبق الوجوب (وعليهذا) يرد عليه ان صاحب الفصول لم يخصص الواجب التعليقي بغير المقدور كما يرد على ما تقدم عن بعض المحققين (قده) ان الالزام بعدم المقدمة شرعا كاف فى عدم ترشح الوجوب اليها بلاحاجة الى التقيد بعدم الالزام الغيرى حتى يلزم محذور الدور اى اخذ الشيئى فيما هو متقدم عنه بمرتبتين مضافا الى ان المتقيد انما هو المقدمة لا الموضوع الذى يكون متقدما بمرتبتين والى ان الامر المقدمى عندنا انما هو امر عقلى لا شرعى حتى يستلزم المحذور (الثانى) دخل تقيده فى اصل الواجب لكن بما هو اختيارى حاصل بالطبع لا مطلقا اذ لا الزام حينئذ بالنسبة الى نفس القيد اى الفعل المعلق عليه الواجب بمعنى انه لو حصل بطبعه من اختيار المكلف يصير الواجب فعليا فلبه جعل اختيار الالزام بيد المكلف لكن لا على نحو سببية اختياره للالزام حتى يكون الواجب مشروطا بل على نحو كشفه عن سبق الالزام كما صرح به صاحب الفصول (قده) حتى يكون الواجب معلقا واذا لم يقع المحصل بالفتح اى التقيد موردا للالزام

النفسى فقهرا لا يقع المحصل بالكسر اى الفعل الذى علق عليه الواجب مورد اللالزام الغيرى من دون ان يتقيد بعدم الالزام الغيرى حتى يلزم محذور الدور المتقدم عن بعض المحققين (قده) .

اما لوكانت العبارة كمافى بعض النسخ : وينبغى تعميمه الى امر مقدور متاءخر اخذ على نحو يكون مورد اللتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب اولاً : فالذى يكون موردا للتكليف يتصور له قسمان (الاول) ان يكون زمان القيد متاءخرا عن زمان الواجب كالغسل الليلى لصوم المستحاضة و حينئذ يكون المعلق عليه نفس الفعل بما هوبلاربط لوعائه الزمانى بشيئى من الوجوب والواجب ضرورة فعليتهما قبل ذلك و حصول ذاك الزمان قهرا فهذاالقسم يكون خارجا عن فرض صاحب الفصول (قده) واشكال صاحب الكفاية (قده) يكون فى محله بلاورود اشكال المحقق المزبور على مقاله (الثانى) ان لا يكون زمان القيد متاءخرا عن زمان الواجب بل عن زمان الوجوب وهذا القسم كثانى تصورى العبارة الاولى ينقسم الى مايكون للتقيد بالزمان المتاءخر دخل فى الواجب والى ماليس له دخل فيه فعلى الاول ياءتى الاشكال المتقدم عن بعض المحققين من امكان الاندراج فى غيرالمقدور الذى ذكره صاحب الفصول (قده) (فتلخص) ان ايراد صاحب الكفاية على مقال صاحب الفصول (قدهما) كاشكال بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قدهما) غيروارد على اطلاقه بل على بعض التقادير من عبارة الكفاية ومعناها .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) علل تعميم الواجب المعلق الى المتوقف على امر مقدور متاءخر بعدم الفرق بين المقدور و غيره فى الغرض المهم من التعليق وهو وجوب المقدمات الوجودية للواجب قبل حصول المعلق عليه مستنداالى فعلية وجوب الواجب بخلافه فى المشروط فلاتجب الا بعد حصول الشرط ثم استثنى من ذلك مايكون مشروطا بشرط متاءخرعلم بوجوده فى وعائه

فقال باشتراكه مع المعلق فى فعلية الوجوب الذى يستلزم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الشرط وافتراقه عنه بكون المتأخر دخيلا فى نفس الوجوب فى المشروط وفى الواجب فى المعلق (فاورد) بعض المحققين (قده) على هذا الاستثناء بأن محل الكلام فى مسئلة الواجب التعليقى انما هو هنا وجوب المقدمات قبل زمان الواجب وانفكاك فعلية الوجوب عن فاعليته او اتحاد فلابد فى تصحيح وجوب المقدمات من تصحيح الواجب المعلق وبدونه لا يتم وجوبها الا بعنوان ثانوى آخر وقياس المشروط بالشرط المتأخر بالمعلق كما فى المتن له حيثان حيث منافاة فعلية الوجوب مع الاشتراط او عدمها وحيث حالية الوجوب واستقبالية الواجب فان كان مراده (قده) من ذاك القياس بيان عدم المنافاة فى الحيث الاول فلا كلام معه فى ذلك وان كان مراده منه بيان استغناء الاشتراط فى المشروط بالمتأخر عن الالتزام بالواجب التعليقى فى الحيث الثانى فهو غير تام ضرورة تأخر زمان الشرط عن زمان الوجوب حسب الفرض فطبعا يتأخر عنه زمان الواجب و يكون بعينه الواجب التعليقى اى حالية الوجوب واستقبالية الواجب بلامحيص عن ذلك و مع الالتزام بالمعلق لاحاجة الى تصحيح الشرط المتأخر فيما هو المهم من تصحيح وجوب المقدمات قبل زمان الواجب مع انه (قده) كما سيجيئ منه قد عكس الامر فنفى الحاجة عن الالتزام بالمعلق لاجل الالتزام بالشرط المتأخر (فان قلت) الشرط المتأخر لا ينحصر بالوقت فربما يكون فعلا خارجيا كمجيئ فلان مثلا وفى مثله لا يتأخر الواجب عن الوجوب زمانا بل هما متحدان وقتا فالاشتراط حينئذ يغنى عن التعليق (قلت) نعم لا ينحصر الشرط بالزمان لكن زمان الواجب فى غيره متأخر عن زمان الوجوب فمناط الواجب موقوف على المتأخر على كل تقدير ويعود المحذور بل الالتزام بكون الموقتات مشروطة بالمتأخر لا يفيد للتخلص عن الالتزام بالمعلق .

اقول لا يخفى ان صاحب الكفاية (قده) قد بين سابقا عند البحث عن الشرط المتاءخر ان الاشتراط بالشرط المقارن او المتاءخر سادعن وجوب المقدمات قبل زمان الواجب وفى المقام يريد استثناء موردعن تلك الكبرى هو مورد العلم بتحقق الشرط فى وعائه ضرورة ان ماهوالشرط حقيقة عنده اى الوجود اللحاظى ولوبنحوالفناء فى الملحوظ موجود حينئذ فالوجوب فعلى و يترشح منه وجوب غيرى الى المقدمات بناءًا على الملازمة بلاسادعن ذلك فمراده (قده) مماذكره فى المقام ليس بيان عدم منافاة فعلية الوجوب مع الاشتراط بل بيان منافاة الاشتراط مع فعلية الوجوب الافى مورد خاص هو صورة العلم بتحقق الشرط فى وعائه الخاص وغيرخفى انه لا تعليق اصلا فيما اذاكان الشرط المتاءخر المعلوم وجوده غيرالزمان كمااذا قيل : يجب عليك الآن اكرام زيد الآن بشرط مجيئى عمروبعد الاكرام : وعلم المكلف بمجيئى عمرو بعد اكرامه زيدًا فأىّ حاجة فى وجوب تهيئة مقدمات الاكرام حينئذ الى الالتزام بالواجب التعليقى بناءًا على مذاق صاحب الكفاية (قده) فى كون الشرط هو الوجود اللحاظى كما هومفروض كلام هذا المستشكل (نعم) يبقى فى المقال اشكال الشرط المتاءخر وقد مضى تحقيقه فى محله فراجع لكن ماذكرناه فى توجيه الحيث الثانى من كلام صاحب الكفاية (قده) خلاف تصريحه بحالية الوجوب واستقبالية الواجب فى المشروط بالشرط المتاءخر فايراد المستشكل من هذا الحيث واردعليه ٠

تنبيه ذكرصاحب الكفاية (قده) انه قد تبين مماتقدم وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب فى الحال اذاكان وجوبه حاليا وان كان نفس الواجب استقباليا كصوم الغد بالنسبة الى الغسل الليلى من غير فرق فى ذلك بين الواجب المشروط بشرط مقارن او متاءخر وبين المطلق سواءًا المنجز والمعلق نعم يستثنى من ذلك صور ثلاث الاولى ما اذا كانت المقدمة مقدمة

للوجوب ايضاً (الثانية) ما اذا لم يمكن وقوعها مورداً للتكليف بان كانت عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر (الثالثة) ما اذا كان حصولها مصادفة عن إختيار أو بدونه قيداً للواجب ففى هذه الصور لا يترشح من الواجب وجوب غيرى الى المقدمة لاستلزامه تحصيل الحاصل فلا يجب تحصيل المقدمة قبل زمان الواجب اذ على تقدير عدم حصول تلك المقدمة لا وجوب لذيها حسب الفرض حتى يترشح منه وجوب غيرى اليها وعلى تقدير حصولها الذى هو تقدير وجوب ذيها لا يصح ترشح الوجوب منه اليها لانه طلب الحاصل ومنه يعلم انه على القول بالملازمة يجب تحصيل مقدمات الواجب قبل زمانه اذا لم يقدر عليه فى زمانه فى كل مورد كان الوجوب حاليا حتى فى المشروط بالشرط المتأخر المعلوم وجوده ضرورة ان المكلف حينئذ قادر على الاتيان بالواجب فى زمانه بسبب قدرته فعلا على تهيئة مقدماته فيترشح الوجوب اليها ولا يكون من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فى شيئى بل على القول بعدم الملازمة ايضا يجب تحصيلها بحكم العقل على حد وجوب سائر مقدماته فى زمانه قبل اتيانه فالتفصى عن عويصة وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها لا ينحصر بالالتزام بالواجب التعليقى كما صنعه فى الفصول ولا يكون الشرط فى المشروط قيداً للمادة دون الهيئة كما صنعه الشيخ الاعظم (قده) على ما فى التقريرات بل يمكن التفصى عنها بالالتزام بالشرط المتأخر ويستكشف بطريق الإنّ من وجوب المقدمة فعلا وجوب الواجب ايضا الا ان يدل دليل على تأخره وحينئذ لا مصحح لوجوب المقدمة قبل زمانه الا ما ذكره صاحب الحاشية (قده) من الوجوب النفسى التهيئى بحكم العقل (فان قلت) لوكان وجوب المقدمة كاشفا عن سبق وجوب ذيها لوجب جميع المقدمات فعلا ولو موسعا بحيث لو علم بعدم القدرة عليها فى زمان الواجب لوجب المبادرة فعلا وليس كذلك (قلت) نلتزم بذلك فيما اذا كانت القدرة المأخوذة فى الواجب هى القدرة العامة اى الحاصلة قبل زمان الواجب أو فى زمانه بخلاف ما اذا كانت هى القدرة الخاصة اى الحاصلة فى خصوص زمان الواجب فلا يجب تحصيل تلك المقدمة

فعلا قبل زمان الواجب فتدبر جيدا ٠

ولبعض المحققين (قده) ايرادات على هذا المقال (منها) انه اعترض على استثناء مقدمة الوجوب عن موارد ترشح الوجوب الغيري بان الاستثناء على اطلاقه غير سديد اذ لو كانت ماخوذة في الوجوب على نحو الشرط المتأخر وعلم بوجود الشرط في محله كان الوجوب فعليا وحينئذ لا مانع من ترشح الوجوب الغيري منه الى ذلك الشرط (وفيه) ان الشرط على مذاق صاحب الكفاية (قده) وان كان هو الوجود اللحاظي العنواني لكن على نحو فناء العنوان في المعنون فالشرط لا بد ان يكون مفروض الوجود خارجا وحينئذ يكون الوجوب طبعا في طوله خارجا ويعود المحذور (ومنها) انه اعترض على جعل التالي الفاسد لترشح الوجوب الغيري الى المقدمة في الصور الثلاث المتقدمة لزوم تحصيل الحاصل بان المراد طولية وجوب ذي المقدمة عن وجود المقدمة وانه مع عدم المقدمة لا وجوب لذيها حتى يترشح منه وجوب اليها ولبّه كون الوجوب مشروطا فالاولى هو التعبير بمنافاة ذلك مع طولية الوجوب عن وجود المقدمة (وفيه) ان مرجع الطولية ايضا الى تحصيل الحاصل اذ بعد فعلية الوجوب من جهة تحقق المقدمة يكون ترشح الوجوب الغيري اليها طلبا للحاصل وحيث عرفت عند تقرير كلام صاحب الكفاية (قده) ان هذا مراده فالمآل واحد (ومنها) انه اعترض على امكان التفصي عن العويصة بالالتزام بالشرط المتأخر بانه قد عرفت سابقا ان الالتزام بالشرط المتأخر لا يغني عن الالتزام بالتعليق وانه لا بد في تصحيح وجوب المقدمة من الخروج عن اشكال الواجب المعلق (وفيه) ان المراد من الاشكال انفكاك فعلية الوجوب عن ما عليته وقد تقدم سابقا جوابه فراجع٠

(ومنها) انه بعد شرح الواجب النفسي تصدى لتصحيح وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بطريق اخر وراء الالتزام بالتعليق اوتقيد المادة حاصله دعوى

ان الانسان بجبلته يحب ذاته وقواه وكذا ملائم ذاته وقواه حبا عرضيا بتبعها وكذا مقدمة الملائم حبا طبعيا تبعيا فليس حب المقدمة معلول حب الملائم بل تابع له بمناط التوصلية وحيث ان هذا المناط ذاتي للمقدمة فهي محبوبة طبعية وحيث ان التوصل قائم بطرفين فالمحبوبية تبعية فبعد تصور هذه المحبوبية والتصديق بها والعزم على تحقق المحبوب تنقدح في نفس المحب ارادة نحو المقدمة تؤثر في تحققها ثم تنقدح في نفسه ارادة اخرى نحو الملائم تؤثر في تحققه فالحب والارادة في المقدمة وذيها متعاكسان وجودا مافي الارادة التشريعية فحب المقدمة متأخر عن حب نفس الفعل و تابع له تصورا لكن في عالم جعل الداعي نحوهما للغير ينعكس الامر بناءً على الملازمة فيتقدم البعث نحو المقدمة وجودا عن البعث نحو الفعل طبعا بمقتضى تقدم علة البعث وهي ارادة الباعث المقدمة تكوينا على ارادته نفس الفعل إذ البعث فعل تكويني للباعث فكما ان المحبوب بالتبع في سائر الافعال التكوينية مقدم وجودا بالطبع فالبعث نحو المقدمة لا محالة مقدم وجودا على البعث نحو ذيها بالطبع نعم العلة الغائية للبعث نحو المقدمة هو ايجاد ذيها باسبابه التي منها البعث نحوه فوجوده العلمي كاف في ذلك فبناءً على الملازمة يكون وجوب المقدمة قبل زمان وجوب ذيها طبعيا غير محتاج إلى الالتزام بالتعليق او تقيد المادة (وفيه) ان مركز البحث في الملازمة انما هو في عالم الاثبات اى ترشح وجوب غيرى الى المقدمة من الوجوب النفسى المتعلق بذيها من جهة اقتضاء التلازم بين الوجودين التلازم بين الوجوبين بان تكون الطولية في الوجوب على عكسها في الوجود او عدم ترشحه لعدم الاقتضاء المزبور وهذا لا ربط له بتعلق بعث بالمقدمة قبل تعلقه بذيها كما ذكره (قده) وهل هو الا الخروج عن مركز البحث مضافا الى انه (قده) اعترف بان ايجاد ذى المقدمة باسبابه التي منها البعث نحوه انما هو علة غائية للبعث نحو

المقدمة ومعلوم ان مجرد تصورالعلة الغائية بما هووجودعلمي غيركاف فـــي الداعوية بل الداعى انما هوالوجود العلمى بما هومراة للوجود الخارجى وحاك عنه فلابـد ان يكون مفروض الوجود بحسب الخارج في نظر اللاحظ ولا محالـة تتحقق الطولية فى عالم البعث والداعوية فمالم يتحقق البعث نحوذ ى المقدمة لا يتحقق البعث نحوالمقدمة الا ان يكون على نحويكفى فى الداعوية نحوالبعث و صحته مجرد تصور بعث كلى بذ ى المقدمة ولولم يفرض له وجود فى الخـــارج لكنه مصادرة محضة لم تقم عليه حجة بل الارتكاز حجة على خلافه وان المتصـور الداعى لا بد ان يكون شيئا شخصيا على ان تعلق الحب بالمقدمة انما هـــو بالعرض لا بالاصالة وبعبارة اخرى لا معنى لمحبوبية ذاتية غير معللة بشيئـى بالنسبة الى المقدمة وانما هى مختصة بنفس الذات بحسب الفطرة لا نها هـى وللزوم انتهاء السلسلة الى مالا يعلل ولوبمقتضى الفطرة فغيرالذات حتـــى ملائمها فضلا عن مقدمة تكون محبوبيته بالعرض اى لاجل الارتباط مع الذات فلابدان تنتهى الى محبوبية الذات لان كل ما بالعرض لا بدان ينتهى الى ما بالذات اما التوصل فمع انه اضافى قائم بما يتوصل اليه كيف يمكن ان يكـون مناطا للمحبوبية الذاتية وهل هذه كلها الا دعاوى مجردة .

اضف الى ذلك كله ان الشيئى الذى علق عليه الواجب غير معلوم التحقق غالبا فالارادة المتعلقة بفعله تقديرية لا محالة وان المشروط طبعه جهلى ولو كان المولى من جهة اطلاعه على الواقعيات عالما بتحقق الشرط فى وعائـــه فمع جهل المولى بذلك ايضا يصح البعث على تقدير وعليهذا فالارادة التقديرية التى لا يعلم تحقق تقديرها كيف يمكن ان تنقدح منها ارادة فعلية منجزة نحو المقدمة اللهم الا مع حصرذلك بمورد نادرهوالعلم بتحقق الشرط طول زمـن التكليف او الالتزام بان البعث نحوالمقدمة اعتبار من الشارع بمناط البعث نحو ذى المقدمة ولوتقديرا فليس له توقف على احراز ذلك البعث وفعلية الارادة

الحاشية (قده) من الوجوب التهيئى وليس من الوجوب المقدمى الذى هو فى طول الوجوب النفسى ومترشح منه بناءًا على الملازمة والعجب منه (قده) كيف يرضى بالالتزام بوجوب فعلى تنجيزى ماءخوذ من الوجوب التقديرى ولا يرضى بالالتزام بالواجب التعليقى على النحوالذى قدمناه فالانصاف ان ماسلكه من المسلك لا يسمن ولا يغنى من جوع بل لُبّه الالتزام بالوجوب النفسى التهيئى الذى ستعرف مافيه انشاء الله وان سماه هو (قده) بالوجوب المقدمى ٠

(ثم انه (قده)) تصدى فى هامش تعليقته المباركة على الكفاية لنفى علية الحب والشوق والوجوب لا مثالها اى الحب والشوق والوجوب فى جميع انحاء العلية من الاقتضاء والشرطية والاعداد (وفيه) انا ان سلمنا كون الحب ذاتيا للنفس اى من قواها المودعة فيها تكويناً بايهاب الواهب تعالى بالجعل البسيط الذى هومعنى ان النفس فى وحد تها كل القوى او كونه عرضيا اى تكيفالها وان كان الحق هوالاول وكيف كان فان سلمنا ذلك لكن لاريب أن الحبّ متحقق بالنسبة الى نفس الذات بلاحاجة لهذا التعلق الى علة وراء الذات ضرورة حضور الذات لدى الذات اما تعلقه بغيرالذات فلاريب فى احتياجه الى موجب لانه حادث ضرورة انه لولم يكن فى البين شيئى آخر يكون علة يلزم وجود المعلول بلا علة فلامحيص عن الالتزام بتحقق العلية وان لم نعلم بكيفيتها (مع انه) لامحذور فى علية الحب للحب بعد اشتراكهما بالوجدان فى الماهو وكونهما صفة وجدانية اذالمسانخة المعتبرة بين العلة والمعلول انما هى بحسب علل القوام لا بحسب الخصوصيات الفردية والالزم نفى العلية عن جميع العلل والمعلولات كالنار الكلى المؤثر فى تحقق النار الجزئى فمعنى اشتراكهما فى الماهو كون الحب الجزئى فى مرتبة ذات الحب الكلى بلاتباين بينهما من هذه الجهة التى عليها مدارالعلية وان تباينا من جهة تخصص الجزئى بخصوصية زائدة على اصل المهية وبالجملة عليه

الحب للحب او الشوق لمثله انما هى على حدعلية النار للنار بلاتفاوت بينهما (على ان) الكلام بناءًا على الملازمة بعد الفراغ عن عالم الثبوت اى عدم امكان توليد الاعتبار اعتبارا آخربل استقلال كل من الوجوبين بالاعتبار(انما هو) فى عالم الاثبات اى كاشفية الملازمة عن اعتبار وجوب غيرى من قبل المولى تبعا لاعتباره الوجوب النفسى بان يكون الاعتبار الاول داعيا نحوالاعتبار الثانى وحيث ان الملازمة متاءخرة وجودا عن الوجوب النفسى و تابعة له لقيامها به خارجا فطبعا يتاءخر الوجوب الغيرى المنكشف بهاوالا يخرج عن الوجوب التبعى المقدمى و يكون عين الوجوب النفسى التهيئى الذى التزم به صاحب الحاشية (قده) و ستعرف مافيه هذا كله مضافا الى انه بعد تصوير فعلية الجزء الاخير من العلة التامة للبعث المقدمى فى عالم الاثبات اى الارادة قبل فعليته بالنسبة الى البعث النفسى على ماذكره (قده) فى التعليقة يكون نقل الكلام الى عالم الثبوت واتعاب النفس فى نفى علية الحب والشوق والوجوب لنظائرها تضييعا للوقت له (قده) وللطلبة .

(ومنها) انه ذكر توضيحا للوجوب التهيئى ايرادا ودفعا حاصل الايراد ان التهيئو ليس شرطا لوجوب المقدمة بل مناط الوجوب كونها بحيث لولا الاتيان بها فعلا لما امكن الاتيان بالواجب فى ظرفه وهذا عين الوجوب المقدمى فاين الوجوب النفسى وحاصل الدفع ان الغرض التوصلى وان لم يف بالوجوب النفسى لكن حيث أنه لازم الاستيفاء ولا يمكن ايجاب المقدمة بوجوب معلولى لاستلزامه تقدم المعلول عن العلة ولا ايجاب امر متقدم فيجب على المولى بحكم العقل ايجابها بوجوب استقلالى حفظا لذاك الغرض فهوايجاب للغير لا وجوب غيرى وتسميته بالوجوب النفسى مبنى على كون الواجب النفسى عبارة عن الواجب لالاجل واجب آخر ولولا لمناط فى نفسه بل فى غيره و ليس التهيئو من العناوين الحسنة بالذات حتى يكون موضوعا للوجوب النفسى

بمعنى وجود المناط فى نفسه لكنك بعد ماصححنا لك وجوب المقدمة بوجوب غيرى قبل وجوب ذيها فى غنى عن ذلك (وفيه) انه (قده) بهذا البيان سجل الاشكال على الوجوب التهيئى اذا اعترافه بأن مناط هذا الواجب حفظ واجب آخر بلامناط فى نفسه التزام بالوجوب المقدمى و تصريحه بابتناء تسميته بالوجوب النفسى على كون الواجب النفسى هوالواجب لا لواجب آخر اعتراف بهذا الالتزام اذ اللام فى لواجب آخر للغاية فكيف ينطبق التعريف على هذا الواجب المفروض كون حفظ واجب آخر غاية له فهذا عين الوجوب الغيرى قد سماه التهيئى وان كان المراد من النفسى استقلاله بالبعث فلاريب ان الاعتبار كما اعترف به (قده) سابقا لا يعقل فيه الترشح بل البعث لامحالة مستقل فى جميع الواجبات (وبالجملة) فحاصل المقال فى تسجيله الاشكال ان مفاد هيئة افعل ومابمعناها من الهيئات واحد فى جميع الموارد من حيث الماهو اى الجامع البعثى وهوحمل المبدء على الفاعل اما اختلاف البعثات و تقسيم الواجب الى انواع فهو باحد اعتبارين اما اختلاف انحاء التعلقات كتعلق التكليف بفعل على اطلاقه اوعلى تقدير خاص فانه يوجب التقسيم الى المطلق والمشروط وكتعلقه بفعل حالى او استقبالى فانه يوجب التقسيم الى المنجز والمعلق واما اختلاف انحاء الملاكات كالملاك النفسى او الغيرى الى غيرذلك من الاعتبارات الموجبة للتقسيمات فالواجب النفسى هوالواجب لغاية فى نفسه والغيرى هوالواجب لغاية فى غيره والغرض التوصلى لا يصلح ملاكا للوجوب النفسى نعم يمكن كون واجب نفسى ذى ملاك غاية لواجب مثله وبهذا الاعتبار يمكن جعل جميع الواجبات غيرية لان غاية الغايات لجميعها التقرب الى الرب لكنه لا يخرج الواجب عن كونه ذا ملاك وغاية فى نفسه و مستحقا على تركه العقاب و ليس كذلك الواجب التهيئى لعدم ملاك فى ذاته وعدم استحقاق عقاب على تركه كما لم يلتزم القائل به اما تصحيح العقاب و اقتضائه

من ناحية الخروج عن زى العبودية كما صنعه فى التعليقة ففيه مالا يخفى إذ الخروج عن زى العبودية انما يصدق عقلا و عرفا على مخالفة نفس الاحكام الواصلة و تركها لاعلى ترك ملاكاتها النفس الامرية لعدم التكليف بتحصيلها نعم قد يكون الكاشف عن الحكم غير المولى كالعقل نيابة عن المولى اذا لم يقدر على البيان كما اذا كان نائما او غائبا ووقع ولده فى معرض الغرق والحرق حيث يستقل العقل بلزوم الانقاذ والانجاء و استحقاق العقاب على الترك.

(ومنها) انه ذكر فى توضيح القدرة الخاصة ان المراد تقيد الصلاة بوضوء مقدور فى وقتها بحيث تكون القدرة عليه قبل ذلك الوقت كالعدم و حينئذ فلو علم قبل الوقت بقدرته عليه فيه وأتى به لم يات به على الوجه المطلوب فلم يحصل ما هو الشرط بل عليه الاعادة على تقدير القدرة فى الوقت والا يكشف عن عدم تنجز التكليف باصل الواجب كالصلاة مع الوضوء فى حقه من راس و الاولى فى التقريب ان يقال ان الواجب فعل خاص هو الصلاة مع الوضوء فى الوقت بلا تضييق فى ناحية نفس الوجوب بل هو فعلى لكن الوجوب المترشح منه الى المقدمة لا يكفى لالزام المكلف على المقدمة قبل الوقت اذ عليه هذا لو علم قبل الوقت بالقدرة عليه فى الوقت كشف عن كون الواجب موسعا فيقصد الامر المتعلق بالوضوء فى الوقت ويأتي به فى غيره (وفيه) انه ان كانت القدرة فى خصوص زمان الواجب قيدا له كما هو المفروض فالفرد المقدور قبل ذلك الزمان (ان كان) بحيث يقوم به تمام الغرض القائم بالفرد المقدور فيه وان اختص الثانى بالخطاب فلافرق بين كون الواجب مضيقا اى تكون القدرة قبل الوقت كالعدم و بين كونه موسعا من جهة امكان الاتيان به قبل الوقت اذا علم بقدرته فيه بقصد الامر المتعلق به فى الوقت و كون الانطباق قهريا و الاجزاء عقليا على مذاق صاحب الكفاية (قده) (وان كان) بحيث لا يقوم به

ذلك الغرض فلافرق بينهما من جهة عدم امكان الاتيان به قبل الوقت على تقدير العلم بالقدرة عليه فيه اذ لا يقع حينئذ على الوجه المطلوب فلافرق بين التقريبين بل المال واحد نعم لواخذت القدرة الحاصلة في الوقت جهة تعليلية لسنخ الواجب بان يكون التمكن من الوضوء في وقت الصلاة سببا لايجاب طبيعي الوضوء كان العلم قبل الوقت بحصول القدرة فيه كاشفا عن كون الواجب موسعا وامكن الاتيان به قبله لكن ظاهر كلماتهم كون القدرة الخاصة جهة تقييدية للواجب٠

(ومنها) انه في هامش التعليقة ذكر في توجيه اخذ القدرة الخاصة في الواجب ان الايجاد التسبيبي للمقدمة بايجابها لدى عدم التمكن من الاتيان بها في وقت الواجب غير معقول لكن حيث يعلم بانه لولم يأت بمقدمات الواجب قبل وقته لا يقدر على امتثاله في وقته فبالملازمة يستكشف العقل من الخطاب المتعلق بأصل الفعل لزوم الاتيان بمقدماته قبل زمانه حفظا له في وعائه غاية الامر لا يمكن قصد الامر الشرعي به (وليكن المراد على نحو السلب بانتفاء الموضوع اذ ليس حينئذ امر شرعي حتى يمكن قصده) امافي كل مورد لم يعلم بذلك فلاوجوب للمقدمة ولا وجوب لذيها على تقدير عدم القدرة عليها في وقته (وفيه) ان دعوى عدم تعقل الايجاد التسبيبي للمقدمة في الصورة المزبورة مجازفة لان مناط ايجاب المقدمة وهوكونه وصلة الى ايجاب ذيها موجود بالوجدان اذ هوذاتي له وانبعاث المكلف عنه ممكن بالفعل والباعثية عين الانبعاث على مذاقه (قده) ودليل الواجب مطلق قابل للانطباق معه فما وجه الاستحالة (فلوكان) الوصلية فلا فرق بين صورتي التمكن في الوقت و عدمه ضرورة تحقق الوصلية في الصورتين فلتكن الاستحالة عامة (ولوكان) تاخر ايجاب ذي المقدمة فقد اعترف سابقا بعدم كونه مانعا عن ايجاب المقدمة (و لوكان) عدم انبعاث المكلف فعلا فالمفروض امكانه (ولوكان) انفكاك مقام

الفعلية عن مقام الفاعلية للبعث فقد اعترف سابقا بعدم الانفكاك و بعبارة أوفى يشترط فى فعلية البعث نحو المقدمة قبل زمان ذيها بناءاً على عدم تمامية الواجب التعليقى كما هو مختاره (قده) امران احدهما مشترك بيننا و بينه هو وجود مناط للبعث و عدم لغويته والاخر مختص به (قده) هو امكان الانبعاث فعلا وكلا الشرطين موجودان فى المقام اما الاول فلان الوصلية ذاتية للمقدمة و سياءتى منه (قده) ان مناط وجوب المقدمة هو التوصل واما الثانى فلان الانبعاث ممكن وجدانا وبعد تسلمه (قده) عينية الباعثية مع الانبعاث و اتحادهما وعدم كون تاءخر ايجاب ذى المقدمة مانعا عن ايجاب المقدمة فلا يبقى وجه للاستحالة ٠

(ومنها) انه ذكر فى توجيه عدم وجوب الوضوء قبل الوقت لمن لا يتمكن منه فى الوقت و كذا الغسل ان الطهارة المائية لماكانت ذات بدل هى الطهارة الترابية لا يجب تحصيلها قبل الوقت لكن يجب تحصيل مقدماتها من احراز الماء وابقائه (وفيه) ان ذلك الوضوء ان كان فى نفسه غير كاف للتوصل به الى الصلاة فهو خلاف اعترافه باءن صلاة المتطهر المدرك للوقت مع تلك الطهارة صحيحة لدى الكل مع انه لا وجه للتفكيك حينئذ بين الوضوء و مقدماته كتحصيل الماء وحفظه بالالتزام بوجوب المقدمات دون نفسه و ان كان كافيا لذلك فاى فرق بين هذا الفرد مع الماءتىّ فى الوقت من حيث القيام بالغرض التوصلى الذى هو مناط الوجوب المقدمى و موضوع حكم العقل بلزوم حفظ الواجب من ناحية تلك المقدمة و ماوجه انحصار الوجوب بالفرد الثانى والا لزم حصر الوجوب فى الطبايع التى لها افراد طولية بالفرد الاخير و فساده بمكان من البداهة و مع كون جعل البدل فى طول المبدل كما تدل عليه الاية الشريفة فما هو المجوز لترك الواجب الاصلى اى المبدل بسبب ترك الوضوء قبل الوقت وما هو المؤمّن عن العقاب على ترك الواجب فان اشتمل

المبدل على مصلحة مالم يشتمل عليها البدل فماوجه تفويت تلك المصلحة وان تساويا فى المناط بلاترجيح لاحدى المصلحتين على الاخرى بان كان الفرد الاضطرارى حال الاضطرار وافيا بتمام مصلحة الفرد الاختيارى حال الاختيار فلابد من جواز تفويت المبدل فى الوقت فضلا عن مقدماته كتحصيل الماء وحفظه على تقدير التمكن منه في الوقت اذ ليس ذلك من تفويت الواجب لباً بل من قلب الموضوع نظير المسافر والحاضر للقصر والاتمام فماوجه انحصار الترخيص حينئذ بالفرد الواقع قبل الوقت ثم ماوجه التفكيك بينه وبين مقدماته كتحصيل الماء و حفظه فى عالم الايجاب (فالحق) عدم وجوب الوضوء قبل الوقت على تقدير عدم التمكن منه فى الوقت بناءاً على عدم تمامية الواجب التعليقى وعدم وجوب تحصيل الماء و حفظه وان ادعى وجود رواية فى خصوص حفظ الماء لكنا كلما تصفحنا فى اخبار الباب لم نجد مايدل على ذلك اما التعلم فهو غير واجب قبل زمان الواجب فكلما امكن من تصحيح القراءة فى الوقت كان عليه ذلك وكلما لم يمكن لادليل على دخله فى صحة الصلاة بل مقتضى الاطلاقات صحتها بدونه لكن ذلك كله لولا العلم الاجمالى باحكام الشريعة وان ترك التعلم حينئذ يكون لدى العرف و العقلاء خروجا عن زى العبودية وفرارا عن امتثال تلك الاحكام المعلومة كماصححنا بذلك وجوب معرفة الاحكام فيما سبق فراجع.

تتمة قدعرفت وجوب مقدمات الواجب المعلق فكل قيد أحرز كونه قيد الواجب فهو وكل قيد دار امره ثبوتا بين قيد الوجوب او الواجب بمعنى الدوران بين رجوعه الى الهيئة او المادة فان كان فى مقام الاثبات مايعين حاله من القواعد العربية فهو والا فالمرجع لدى الشك الى الاصول العملية نعم يظهر من الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات ترجيح اطلاق الهيئة لدى الدوران و تقييد اطلاق المادة باحد تقريبين (الاول) ان اطلاق

الهيئة شمولى اى يستوى فيها جميع القيود وجودًا وعدما بحسب عالم التطبيق بلاحاجة الى تبدل القيود فى القابلية لشمول البعث لها بمعنى ان المقيد كالمطلق قابل فى آن فارد لانطباق البعث عليه بخلاف المادة فاطلاقها بدلى بمعنى ان القيود غيرقابلة للانطباق معها فى آن فارد بل على المتناوب ضرورة ان الطبيعى غيرقابل للانطباق مع أزيد من فرد واحد فى آن فارد بل على الترتيب بان ينتفى فرد و يقوم مقامه فرد آخر والاطلاق الشمولى بالقياس الى البدلى بمنزلة العموم من الاطلاق فى الاظهرية فيقدم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة و يرجع القيد اليها دون الهيئة (الثانى) ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة ولاعكس اذ مقتضى ورود الهيئة مع قيدها على المادة ورود كل حكم على موضوعه تضيق سعة المادة طبعا من حيث شمول فاقد القيد فيبطل اطلاقها من هذه الجهة اما تقييد المادة فلايستلزم تقييد الهيئة و لايبطل سعتها من حيث القيود القابلة للانطباق معها والسر فى ذلك ان قيد الحكم يرجع الى الموضوع من غيرعكس فمرجع التقييد فى طرف الهيئة الى تقييدين ولوغير صريحين بخلافه فى طرف المادة فهو تقييد واحد وإذا دار الامر بين تقييدين و تقييد واحد فالثانى اولى اقتصارًا فيما هوخلاف الاصل على الاقل (واجاب) صاحب الكفاية (قده) (عن التقريب الاول) بان تقديم العام على المطلق لدى الدوران انما هولاستناد الشمول فى الاول الى الوضع وفى الثانى الى مقدمات الحكمة فيقدم الوضع وهذا المناط غير موجود فى الاطلاق الشمولى فتنزيله منزلة العام بلاوجه ولذا لو انعكس الامر فكان اطلاق العام بدليا والمطلق شموليا قدمنا الاول فمع اتحاد سبب الاطلاق فى الموردين لا وجه لترجيح احد الاطلاقين ضرورة ان اقتضاء مقدمات الحكمة يختلف حسب اختلاف الموارد فربما تقتضى الاطلاق البدلى وربما تقتضى الشمولى وربما تقتضى التعين كمافى اطلاق النقد المنصرف الى نقد البلد

بمقتضى مقدمات الحكمة اى عدم بيان القيد فى مقام الحاجة و مقام بيان تمام الوظيفة (وعن التقريب الثانى) بان تقييد الهيئة انما يمنع عن انعقاد الاطلاق للمادة بحسب الظهور الجملى فانتفاء اطلاق المادة معه انما هو من السلب بانتفاء الموضوع لاان هناك بعد رجوع القيد الى الهيئة للمادة اطلاق ايضا فيقيد بتبع تقييد اطلاق الهيئة (وبالجملة) وجود القيد فى الجملة قرينة متصلة صالحة لتقييد كل من الهيئة والمادة وحيث لا مرجح لاحد التقييدين بحسب القانون المحاورى بحيث ينعقد به الظهور الجملى فيصير الكلام مجملا ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية نعم لوكان تقييد الهيئة بقرينة منفصلة فحيث انها توجب سقوط الاطلاق عن الحجية لا رفعه من راءس فسقوط اطلاق الهيئة عن الحجية على تقدير رجوع القيد الى الهيئة لا يوجب سقوط اطلاق المادة عنها •

ولذا تصدى بعض الاساطين (ره) لتوجيه تقدم الاطلاق الشمولى على البدلى بوجوه ثلاثة احدها ان الاخذ بالاطلاق الشمولى لا يستلزم التصرف فى بعض مدلول الاطلاق البدلى لانه عبارة عن الواحد لا بعينه اى على البدل وهو أبداً بحاله بخلاف الاخذ بالاطلاق البدلى فيستلزم التصرف فى الشمولى ثانيها ان وجود الاطلاق الشمولى يمنع عن تساوى اقدام الافراد فى البدلى وذلك مانع عن التخيير العقلى بينها ولاعكس فيقدم الشمولى ثالثها ان الاطلاق الشمولى لولم يكن مانعا عن الاخذ بالبدلى المفروض توقفه على عدم مانعية الشمولى لزم الدور و هو توقف الاطلاق البدلى على نفسه ثم اختار اختصاص ذلك بعالم الثبوت دون الاثبات اى تعارض الظهورين ثم وجه اخيرا تقدم اطلاق الهيئة بدعوى العلم بربط القيد بالمادة المعروضة للانتساب اما لعروض التقييد عليها بعد الانتساب بعدية رتبية لا زمانية

فيشمل الطلب صورة عدم القيد وإما لعروضه عليها حال الانتساب فالطلب عام ثم رجح الثاني بدعوى ان لحاظ عروض التقييد بعد الانتساب مؤنة زائدة يدفعه اطلاق المادة (وفيه) ان الشمولية والبدلية ليسا جزءاً لمفهوم اللفظ بل هما عنوانان ينتزعهما العقل عن تفاوت سنخ الاطلاق من حيث سنخ الطلب اى البعث والزجر وبعبارة اخرى يختلف اقتضاء الاطلاق فى عالم التطبيق حسب اختلاف سنخ الطلب بعثا او زجرا فمقتضاه الشمولى فى الثانى دون الاول و بعبارة ثالثة مفاد الهيئات الطلبية بعثية او زجرية هوالطلب فعلا او تركا و مفاد المادة فيهما هوالطبيعة المعراة كمااعترف به هذا القائل جيث جعل المدخول هوالطبيعة المهملة فليس فى مدلول شيئى من الهيئة والمادة شيئى من الشمولية والبدلية و ليس للجملة التركيبية من مجموع الداخل والمدخول أيضا مدلول ثالث وراء مدلوليهما فاين جزئية شيئى من العنوانين لشيئى من الاطلاقين (نعم لماكان) امتثال النهى موقوفا على التنحى عن الطبيعه و طردها و هولا يصدق مع بقاء أحد وجوداتها العين مناط صدق امتثال الأمر بتحقق أحد وجوداتها اى تحقق وجود الطبيعة بوجود احد افرادها فطردها انما هو بابقائها على العدم (ينتزع) العقل من اطلاق النهى عنوان الشمولية و من اطلاق الامر عنوان البدلية فمناط الشمولية عين مناط البدلية وبالعكس من دون ان يكون شيئى من العنواين مرادا للمطلق بالكسر.

ومن هنا يعلم فساد تفسير الاطلاق البدلى بالواحد على البدل و فساد الوجه الاول لتقريب تقدم الشمولي من عدم استلزام الاخذ به التصرف فى بعض مدلول البدلى ضرورة تضييق دائرة الطبيعة بتقييد المادة أفليس عالما فى اكرم رجلا عالما قيدا للرجل فما هو مصب هذا القيد وهل هو الا اطلاقه البدلى و هل تقييد اطلاقه الا التصرف فى بعض مدلوله كما ظهر فساد الوجه

الثانی لتقریبه من منع الشمولی عن تساوی اقدام الافراد فی البدلی المانع عن التخییر العقلی بینها اذ هو فرع ثبوت الاطلاق الشمولی وهواول الدعوی والاقصد ق الطبیعة علی الافراد یکون علی شرع سواء فی الطرفین و مجرد الاحتمال لا یجدی فی المنع والا فیمکن قلب الدلیل بدعوی توقف تساوی الاقدام فی الشمولی علی عدم مانعیة البدلی و مع إحتمال المنع فلایحرز العقل التساوی فیقدم الاطلاق البدلی کماظهر فساد الوجه الثالث لتقریبه من ان عدم مانعیة الاطلاق الشمولی عن البدلی یستلزم الدور و توقف الاطلاق البدلی علی نفسه اذ یمکن قلبه بدعوی ان عدم مانعیة الاطلاق البدلی عن الشمولی موقوف علی وجود الاطلاق الشمولی وهوموقوف علی عدم مانعیة الاطلاق البدلی الموقوف علی وجود الاطلاق الشمولی فیلزم توقف الاطلاق الشمولی علی نفسه (وبالجملة) فشیئی من الوجوه الثلاثة لا یوجب رجحان احد الاطلاقین من ناحیة المادة او الهیئة علی الاخر وانعقاد الظهور الجملی فی تقدمه علیه بل الدوران بحاله علی ای حال و تحقیق الکلام فی ذلک و تفصیله بازید مما ذکر موکول الی باب المطلق والمقید ۰

وأعجب من ذلک ماوجه به اخیرا تقدم اطلاق الهیئة ضرورة ان مجرد العلم بربط القید بالمادة المعروضة للانتساب کماادعاه لا یکفی لرفع الشک عن ناحیة اطلاق الهیئة باصالة الاطلاق بعد دوران لحاظ عروض القید خارجا بین کونه قبل الانتساب أو بعده اذ القبلیة والبعدیة ضدان لا ثالث لهما فلو کان المعلوم عروضه قبل الانتساب فلامحالة یتعین رجوع القید الی المادة و یعلم حال مابعد الانتساب ایضا وان اطلاق الهیئة علی حاله و هذا خروج عن مفروض الکلام من الدوران و لو کان المعلوم مطلق العروض الجامع بین الضدین فکل منهما حیث انه امر وجودی بمنزلة النوع لذلک الجامع فیحتاج احرازه الی مؤنة زائدة بلاترجیح لجریان الاصل فی احدهما علی الاخر

فيبقى الدوران بحاله و بعبارة اخرى الارتباط المتيقن لوكان من قبيل الجنس والقبلية والبعدية بمنزلة نوعين له ليكون تقابلهما تقابل التضاد فدوران الامر بين تقييد احد الاطلاقين بحاله بلاعلاج له ولوكان من قبيل المطلق المنصرف بالطبع الى احد فرديه اى ماقبل الانتساب دون الفرد الاخر اى مابعد الانتساب ليكون تقابلهما تقابل العدم و الملكة فالفرد الثانى الذى هومابعد الانتساب يبقى بلاعدل فاين الدوران الذى هومفروض الكلام ثم من اين جاء العلم بذاك الارتباط بل نعلم بان المادة حال تحقق القيد مطلوبة لكن نشك فى وجوب تحصيل القيد والاصل يقتضى البرائة عنه ثم بعد تحقق القيد خارجا نشك فى لزوم ربط المادة بذلك القيد والاصل يقتضى البرائة عنه من دون ان نريد بذلك اثبات إطلاق للمادة او الهيئة حتى يشكل بعدم الاثبات نعم جريان الاصلين يتحد مع بقاء الاطلاقين فى النتيجة لكن هذا ليس من الاثبات فى شيئى كمالا يخفى ثم ان اجراء اصلى البرائة فى المقام لا يستلزم المخالفة القطعية للتكليف الفعلى لان احدعدليه اطلاق الوجوب وبعد الاتيان باصل الواجب لا باءس بعدم تنجز نفس اطلاقه فتدبر وتعرف.

ثم ان بعض المحققين (قده) فى هامش التعليقة ذكر لتقدم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة وجوهًا ثلاثة و ناقش فيها (الاول) ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة من غير عكس فالتقييد بالنسبة الى المادة متيقن و بالنسبة الى الهيئة مشكوك بدوا يدفعه الاصل وذكر فى تقريب هذا الوجه ان معنى استلزام تقييد الهيئة تقييد المادة كون قيد الطلب قيدا للمادة فى عالم الاتصاف بالمطلوبية فالوصف العنوانى اى عنوان الواجب الذى هو عبارة عن ذات متصفة بوصف يكون متقيدًا بقيد مبدء هذا العنوان اى الوجوب لان مبدء العنوان اذاكان مقيدا بقيد فطبعا نفس العنوان ايضا مقيد به فالاستلزام قهرى واذا صح التقييد للمادة من هذاالحيث صح اطلاقها من جهته

فالتقييد المعلوم اجمالا بالنسبة الى احد الاطلاقين قطعى فى طرف المادة امافى طرف الهيئة فمشكوك بدوا يدفعه اصالة الاطلاق ثم ناقش فيه بان احد طرفى العلم الاجمالى حسب الفرض هوتقييد الهيئة فالقطع بتقييد المادة فرع احراز الاطلاق فى ناحية الهيئة وهواول الدعوى (اقول) سرّما ذكره من المناقشة فساد مااشتهر من انحلال العلم الاجمالى بقاءاً فيمااذا تولد منه العلم التفصيلى بالنسبة الى احد طرفيه بدعوى صيرورة الطرف الاخر حينئذ مجرى البرائة توضيح الفساد ان العلم الاجمالى قد تنجز بمجرد الحدوث و معنى تنجزه حكم العقل بلزوم التحفظ على جميع محتملات التكليف ارتداعا او امتثالا فيتعدد الالزام العقلى حسب تعدد المحتملات و يصير كل منها بمجرد حدوث العلم موضوعا مستقلا لحكم العقل بحفظ التكليف من قبله و هذا الحكم العقلى بالنسبة الى كل واحد من الاطراف باق مادام بقاء موضوعه اى ذلك الطرف فتولد العلم التفصيلى بالنسبة الى طرف لا يرفع موضوع حكم العقل ولا يوجب زوال الالزام العقلى بحفظ ذلك التكليف المنجز من قبله كمالا يوجب انتفاء احد الاطراف لذلك بل اجراء الاصل لفظيا كان كمافى المقام اوعمليا كمافى سايرموارد العلم بالنسبة الى عدل مورد العلم التفصيلى يجعل مورد العلم التفصيلى ايضا مشكوكا بدوا فيخرج عن كونه معلوما بالتفصيل هذا خلف و يلزم من وجود العلم الاجمالى عدمه هذا خلف (وبالجملة) فلب الامر لا يخلو أبداً من كون الشك بالنسبة الى كل واحد من الاطراف مزدوجا وجدانا فلايعقل انحلال العلم اصلا ومع قصر النظر على الظاهر اى كون كل واحد فى نفسه مشكوكا بدوا يلزم من اجراء الاصل فى طرف صيرورة الطرف الاخر ايضا مجرى للاصل طبعا فيلزم من وجود العلم التفصيلى عدمه ويصير العلم الاجمالى محللا لنفسه و كلا الامرين كما ترى و هذه قاعدة مطردة فى جميع الموارد فليكن ما ذكرناه على ذكر منك حتى لواختار نفس هذا المحقق (قده) فى مورد انحلال

العلم الاحمالى بقاءاً بالعلم التفصيلى المتولد منه تجعل كلامه فى هذا المقام بصميمة ما ذكرناه فى تتميمه حجة على خلافه •

(الثانى) كون اطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا و تقدم الشمولى على البدلى و ذكر فى تقريب هذا الوجه مانقلناه سابقا عن بعض الاساطين فى تقوية مقال الشيخ الاعظم (قده) من اشتراط تساوى الافراد فى نظر العقل فى البدلى حتى يتم التخيير عقلا بينها وعدم اشتراط ذلك فى الشمولى فمع وجود الشمولى يكون تساوى الافراد فى البدلى غيرمحرز عقلا و ينتفى التخيير العقلى فالاطلاق البدلى مشكوك ولاعكس اذ لو كان البدلى مانعا عن الشمولى لزم الدور ثم ناقش فيه باءن تعليق الحكم على عدم الطبيعة انما يستلزم السريان الطبعى اى الاطلاق الشمولى لوقلنا بان وجود الطبيعة انما هو بوجود فرد و عدمها بعدم جميع الافراد لكنه فاسد ضرورة ا ن عدم الطبيعة انما هو فى قبال وجودها لانه بديله فمايتحقق به وجود الطبيعة اعنى وجود الفرد يتحقق بعدمه عدم الطبيعة (اقول) قد تقدم عند التعرض لجواب بعض الاساطين فى الوجه المزبور ان ماهو مناط صدق الطبيعى بوجود الفرد يكون بعينه مناط صدق عدمه بعدم جميع الافراد ضرورة أ ن عدم الطبيعة انما هو فى قبال نفس الطبيعة لافى قبال وجودها فمابه يتحقق صدق الطبيعى لابد من انتفائه حتى يصدق عدمه و ذلك لابقاء الطبيعة بمالها من الافراد على حال العدم اذ لو وجد فرد لصدق وجود الطبيعى و طبعا لم يصدق عدمه قضاءاً للتطارد بينهما فراجع هناك •

(الثالث) مانقلناه سابقا فى التقريب الثانى من كلام الشيخ الاعظم (قده) اى ابطال تقييد الهيئة اطلاق المادة و الدوران بين تقييد واحد و تقييدين و تقدم الاول و ذكر فى تقريب هذا الوجه ان من مقدمات اطلاق المادة عدم بيان القيد فيما اذ الزم من عدم بيانه مع ارادة المقيد نقض الغرض

و حيث ان مع تقييد الهيئة لا يلزم نقض الغرض من عدم بيان القيد للمادة مع ارادة المقيد منها فهو مبطل لاطلاق المادة اى مانع عن انعقاد الاطلاق لها ثم ناقش فيه باستحالة اطلاق الهيئة من جهة وجوب تحصيل القيد وعدمه لانه يستلزم أُخذ وجوب التحصيل او عدمه فى ناحية الطلب مع انهما فى طوله و ببركته (اقول) فيه ان اطلاق الهيئة لا يستلزم ذلك اصلا ضرورة ان وجوب التحصيل انما هو حكم العقل فى طول تحقق اطلاق الهيئة بعد احراز دخالة ذلك القيد فى الواجب او كونه من مقدمات وجوده فاذا قيل اكرم زيدا و علمنا بعدم امكان اكرامه الا بعد مجيئه يحكم العقل بوجوب تحصيل المجيى على تقدير عدم حصوله بالطبع امتثالا للواجب كما انه لو قيل اكرم عالما و لم يكن هناك عالم يحكم العقل بعد احرازه دخل العلم فى الواجب بلزوم التعليم و تحصيل العالم امتثالا للواجب فلا ربط لوجوب تحصيل القيد او عدمه باطلاق الهيئة كى يكون معنى اطلاقها اخذهما فى ناحية الطلب و يستحيل الاطلاق من جهة استحالة التقييد قضاءً للطولية بل اطلاق الهيئة موضوع لحكم العقل بوجوب التحصيل فيما ذكر من الصورتين فلا اشكال فى الاخذ باطلاق الهيئة والحكم بوجوب تحصيل القيد من تلك الجهة نعم يشكل ذلك من جهة ما تقدم فى جواب الوجه الاول اى الدوران بين احد الاطلاقين و كون العلم الاجمالى بتقييد احدهما مانعا عن جريان اصالة الاطلاق فى ناحية كل منهما او اصالة البراءة عن التقييد بالنسبة الى كل منهما (كما ان ما ذكره) (قده) فى تقريب ذلك الوجه من ان المراد باستلزام تقييد الهيئة تقييد المادة هو استلزام تقييد مبدء اتصاف المادة بعنوان الواجب تقيد نفس العنوان ايضا لا ان قيد الهيئة بعينه يكون قيدا للمادة ولا ان قيد الطلب بما هو طلب يكون قيد للمادة بما هى مطلوبة ولا انه يكون قيدًا للمادة فى عالم الموضوعية للطلب (فيه ما لا يخفى) ضرورة ان تقييد الهيئة يستلزم تقيد المادة ملاكا وطلبا و خطابا اما

الاول فلان مصلحة الواجب حسب الفرض مقصورة بصورة تحقق قيد الطلب لانه واسطة فى ثبوت تلك المصلحة فالحصة الخاصة من الذات اى المتحققة فى وعاء تحقق قيد الطلب تكون ذات مصلحة لاغيرها فقصر ملاك الواجب بحصة خاصة من المادة الموجب لتقيّدها من جهته طبعى واماالثانى فلان الطلب بماله من القيد يردعلى ذات المطلوب لكن لا بعنوان المطلوبية كى يستشكل بالطولية بل بماهى موضوع للطلب فوقوع تلك الذات معروضة للطلب المقيد طبعا يوجب تقيد الذات فى عالم المطلوبية و تضيق دائرة موضوعيتها للطلب و قصر الموضوعية بصورة وجود القيد ومن ذلك يظهر لزوم تقيدها خطابا أيضًا بالطبع واذاصح تقيد المادة من قبل تقييد الهيئة بجميع الوجوه الثلاثة اى المصلحة والطلب والخطاب صح اطلاقها من تلك الجهة أيضا ولذاعبر بعض الاصحاب بلزوم تقيد المادة من ناحية تقييد الهيئة لا تقييدها من ناحية تقييد الهيئة بل ينبغى القطع بان ماذكرناهو مراد الباقين ايضا ضرورة ترتب اثر خارجى حينئذعلى الاطلاق والتقييدلان اطلاق المادة يستلزم عدم وجوب تحصيل القيد بحكم العقل كماقررناه و تقييدها يستلزم وجوب تحصيله كذلك و بالعكس فى طرف الهيئة بخلاف الاطلاق والتقييد فى ناحية المبدء والعنوان فلايترتب عليهما اثرخارجا لانهما امران انتزاعيان فعلى تقدير اطلاق العنوان يمكن تسمية الذات بالواجب حتى قبل وجود القيد وعلى تقديرتقييده لا يمكن ذلك الا بعد وجود القيد وهذا كماترى لا يثمر ثمرة عملية فليس ذلك مراد القوم قطعا وعليهذا فينحصر اشكال المسئلة بماتقدم وتكرر فى كلامه (قده) من مانعية العلم الاجمالى عن جريان اصالة الاطلاق فى احد الطرفين دون الاخر و قدعرفت تحقيق ذلك كماانقدح مماذكرناان مورد البحث لا ينحصر بالقرينة المنفصلة كمازعمه هذا المحقق (قده) وغيره .

بقى شيئى وهوان موردكلام الشيخ الاعظم (قده)على مافى التقريرات

مطلق من جهه القيود الثابتة بدليل متصل او منفصل و لذا صرح فى احد تقريرى بعض الاساطين و هوتقرير العلامة الكاظمى (قده) بتخصيص مورد كلام الشيخ (قده) بالمنفصل لاختصاصه بنفسه بذلك وله هذا التخصيص اذ الناظرفى كلام مطلق له ان يحمله على بعض مصاديقه الموافق لمرامه فما فى التقرير الاخر من اختصاص كلام الشيخ (قده) بذلك و اسناد الاطلاق الى توهم صاحب الكفاية (قده) إساءة الادب بالنسبة الى ساحة قدس مقام صاحب الكفاية (قده) وعندنا ان اطلاق محل النزاع كما هوظاهر كلام الشيخ الاعظم (قده) صحيح و فى محله اذ ماذكره الشيخ (قده) مرجحا لاطلاق الهيئة اى الدوران بين تقييدين و تقييد واحد او بين تقييد و تقيد مع الاطلاق إن كان موجبًا للترجيح فلافرق بين المتصل والمنفصل والافكذلك فمناط الترجيح وعدمه فى الصورتين أى ثبوت قيد مردد بسبب المتصل او المنفصل واحد و توهم لزوم الاجمال فى المتصل لاحتفاف الكلام بمايصلح للقرينية مدفوع بان المفروض اقتضاء الشمول لكل من الهيئة والمادة ودوران القيد بين كونه مرجوعا الى هذه او تلك فلورجحنا احد الاطلاقين لاجل المرجحات المزبورة كما هوالمدّعى فمن اين الاجمال وما هوالفرق من هذه الجهة بين المتصل والمنفصل نعم يبقى اشكال صاحب الكفاية على مقال الشيخ الاعظم (قدهما) من ان هذه وجوه استحسانية لا توجب الظهور المحاورى فى اللفظ وهواشكال متين فى محله ولا تعالجها الصناعة العلمية كما ارتكبها بعض الاساطين لتصحيح كلام الشيخ على ما تقدم.

(ثم ان بعض) الاعاظم (ره) اهمل فى المقام جهة الثبوت اى دوران القيد بين الرجوع الى الهيئة او المادة فلم يتعرض لها اصلا وان تعرض لها بعض مقررى بحثه بل ساق الكلام الى مقام الاثبات و تحقيق مفاد الجمل الانشائية وان المعانى الحرفية هل هى كلية قابلة للاطلاق و التقييد ام جزئية

غير قابلة لذلك فاختار انها وان كانت جزئية تكون بلحاظ حالاتها الطارية قابلة للاطلاق والتقييد (لكنك) عرفت فى محله تحقيق المعانى الحرفية وانها قابلة للاطلاق والتقييد لانها معان كلية تعلّقية فراجع.

وفذلكة الكلام فى المقام ان هناك مقامات ثلاثة (الاول) مقام الثبوت و قدعرفت امكان تقييد المادة بقيد اختيارى مثل صل متطهرا او غيراختيارى مثل صل يوم الجمعة كامكان تقييد الهيئة بقيد اختيارى مثل ان ظاهرت فكفر او غير اختيارى مثل اذا زالت الشمس فصل وحديث عدم قابلية مفاد الهيئة للاطلاق والتقييد لكونه من المعانى الحرفية قدعرفت فساده فى المعانى الحرفية وانها معان كلية تعلّقية فهى قابلة لهما على حد قابلية المعانى الاسمية وليسم الاول مطلقا والثانى معلقا والثالث والرابع مشروطا ضرورة ان التقييد بذلك القيد فى الثانى دخيل فى المادة لانه مقدور فيقع معروضا للطلب لاقيدا له إذملابسات المادة من الزمان والمكان وغيرهما باجمعها دخيلة فى المادة فى عالم المعروضية للطلب و حيث انهاخارجة عن اختيار الفاعل فلامحالة يكون زمان ايجاد المادة وامتثال الطلب هو زمان تحقق الملابسات و حيث لا تقيد لنفس الطلب فهو فعلى غيرمتوقف على تحقق الملابسات ولا نعنى بالمعلق الا هذا فانكاره كماصدر عن بعض الاصحاب بلاوجه و ثمرة هذه الاقسام فعلية البعث نحوالمادة و مقدماتها الوجودية فى المطلق و نحو مقدمات المادة دون نفسها فى المعلق وعدم فعليته نحوشيئى من المادة و مقدماتها فى المشروط قضاءً لطولية الطلب عن القيد و توهم رجوع قيود الحكم الى الموضوع كما تقدم عن بعض الاساطين (ره) مدفوع باستلزامه الخلف و الرجوع عن تقيد نفس الطلب ولذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر مع التحفظ على معنى الشرطية اى التأثير والتأثر و مجرد لحاظ الشرط حال الطلب غيرمجد اذ اللحاظ هنا ليس عبارة عن مجرد الفرض ولولم يكن له واقع بل هو

عبارة عن تقدير القيد فى ناحية الطلب فالقيد فى الحقيقة هو المعنون الخارجى لذلك العنوان الذهنى لا نفس العنوان فيستحيل تحقق الطلب قبل تحققه (وبالجملة) وزان تقييد الهيئة و فرض القيد فى ناحية الطلب من حيث تقديره فى موضوع الطلب و زان تنويع الموضوع اى المكلف الى عناوين مختلفة كل منها موضوع لحكم مستقل كالحاضر والمسافر و فرض ذلك العنوان فى ناحية الحكم فكما أن تحقق الحكم و فعلية البعث حينئذ فى طول تحقق عنوان الموضوع ولا يجب تحصيله و لا تحصيل مقدمات الحكم المترتب عليه فعلا قبل تحققه فكذلك فى مورد تقيد الهيئة بالنسبة الى القيد و لوعلمنا بتحققه فى موطنه فما لم يتحقق لا حكم حتى يترشح منه بناءاً على الملازمة وجوب غيرى بالنسبة الى المقدمات الوجودية من دون فرق بين الموردين فى الجهة المبحوثة و سريان الفرض فيهما بمعنى التقدير فالقيد فى المقام كالعنوان هناك يكون موضوعا للطلب فوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل تحقق الشرط فيما اذا علم بتحققه فى موطنه كما تقدم عن بعض الاعاظم (ره) فى غير محله و هذا بخلاف مورد فعلية الطلب و طولية المادة عن القيد كما فى المعلق فطبعا يترشح وجوب غيرى الى المقدمات الوجودية بناءاً على الملازمة بلا تطرق استشكال بعض المحققين (قده) كما تقدم فراجع.

(الثانى) مقام الاثبات اى الاستظهار من الدليل وهذا لا يدخل تحت ضابط ضرورة اختلاف الظهورات حسب اختلاف المقامات نعم الظاهر من تعليق الطلب بجملة انشائية او خبرية على قيد فى القضية الشرطية رجوع القيد الى الطلب ضرورة ان مفاد المسند خبريا كان ام انشائيا يكون محمولا على مفاد المقدم فحاصل مفاد القضية الادوية ان القيد المتضمن له المقدم موضوع للطلب المتضمن له التالى و طبع الحكم هو الطولية عن الموضوع سواء و افق الوضع الطبع فى تأخر التالى عن المقدم مثل اذا جائك زيد يجب اكرامه او

فأكرمه ام خالفه بأن تتقدم الجملة المتضمنة للطلب عن المتضمنه لاداة الشرط مثل يجب اكرام زيد اذا جاءك ضرورة ان جزاء الشرط على أى تقديرهى الجملة الطلبية فكون الواجب مشروطا هوالظاهر من الجملة الادوية نظير اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين ولا وجه لارجاع مثله الى المعلق إلا أن يقوم دليل فى الخارج على عدم اشتراط الوجوب بذلك القيد كما فى المثال بالنسبة الى الوقت فحينئذ ترفع اليد عن ظاهر تلك الجملة وا لا فلاموجب لرفع اليد عنه فاستظهار بعض الاعاظم (ره) رجوع القيد الى الوجوب دون الواجب فى مثل هذه القضية بمكان من المتانة وكذا تفكيكه فى مقام الثبوت بين مقام الفعلية و مقام الفاعلية للبعث نعم التزامه بوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل تحقق شرطه إذ اعلم بتحققه فى موطنه قد عرفت فساده .

(الثالث) مقام الدوران فى عالم الاثبات بحسب لسان الدليل بين تقييد اطلاق الهيئة و تقييد اطلاق المادة بعد العلم اجمالا حسب تعدد الدال اى ورود القيد فى الكلام بتقييد احد الاطلاقين و قد عرفت ان تقييد الهيئة حينئذ لا يستلزم تقيد المادة او تقييده لاستلزامه الدور اى توقف اطلاق الهيئة على نفسه فلامجال لجريان الاصل فى احد الاطلاقين كما هو الشأن فى كلية موارد تولد العلم التفصيلى من العلم الاجمالى لان انحلال العلم الاجمالى بسبب التفصيلى يستلزم الدور وكون العلم الاجمالى محللا لنفسه فالانحلال المتوهم فى مثل هذه الموارد غير معقول مع ان ما ذكروه لترجيح اطلاق الهيئة من لزوم تقييدين او تقييد و تقيد نظير ما ذكروه فى باب تعارض الاحوال لترجيح بعض الاحوال على بعض من ان المجاز اولى من الاشتراك انما هى مرجحات استحسانية لا توجب الظهور لدى اهل المحاورة واذا انقطع اليد عن الاصل اللفظى فلابد من الرجوع الى الاصل العملى و مقتضاه البراءة عن لزوم تحصيل القيد و عن لزوم ربط المادة به بعد تحققه وحيث ان التردد يد

بين رجوع القيد الى الطلب كى لا يكون تكليف جديد بالنسبة اليه أو إلى المطلوب اى ما هو موضوع للطلب كى يستلزم التكليف بتحصيله فلا يلزم محذور من اجراءِ الاصل العملى فى كلا الطرفين فلقد اجاد صاحب الكفاية (قده) فى الارجاع الى الاصل العملى اى البرائة لكن ما صنعه اخيرا فى ذيل الجواب عن مقال الشيخ الاعظم (قدهما) من التفكيك بين وجود الاطلاق وحجيته بمعنى سقوط الحجيّة دون نفس الاطلاق اذا كان تقييد الهيئة بقرينة منفصلة غير وجيه كما اتضح مما اجبنا به سابقا عن تفكيك بعض الاعاظم (ره) بين وجود الظهور وحجيته بالالتزام بسقوط الحجية دون الظهور فراجع.

(ومنها) اى من تقسيمات الواجب تقسيمه الى النفسى والغيرى و قد اختلف فى تعريفهما و كثر النقض والابرام فيه و فيما هو المناط فى صحة تعلق الطلب بالشيئى وتحقيق المقام ان المناط فى صحةّ تعلق الارادة التشريعية بفعل ووقوعه تحت الطلب كونه اختياريا للمكلف اما بالمباشرة او بالتسبيب فاذا كان هناك فعل اختيارى مترتب على فعل اختيارى آخر فالامر بالمترتب عليه امر بالمترتب وعلى هذا المناط اى الترتب يبتنى ما نسب الى السيد (ره) من كون الأمر بالمسبب أمرًا بالسبب على عكس ما نحن بصدده فعلا من كون الأمر بالسبب أمرًا بالمسبب لكن المناط فيهما واحد فالواجب النفسى هو ما يكون تحت اختيار المكلف ولو تسبيبا ويمكن تعلق الارادة التشريعية به واعمال المولوية فيه بوقوعه بنفسه تحت الطلب اما لوجود عنوان حسن منطبق عليه قهرا يكون هو مناط ايجابه شرعا ولا يكون هناك شيئى آخر صالح لان يقع مناطا لايجابه واعمال المولوية فيه كما فى العبادات فان الطوع بالنسبة الى المولى عدل فى عالم العبودية وهو بنفسه حسن بناءًا على ان يكون ذلك مناط الامر بتلك الافعال العبادية ليس إلا أو لعدم لحاظ غير ذلك العنوان فى عالم التشريع واعمال المولوية فى ذاك الفعل الاختيارى ولو كان هناك

عنوان آخر قابل للمناطية لاعمال المولوية كالطهارة بالنسبة الى الوضوء فانها قابلة لان تقع مناطا لايجاب الوضوء لكن ربما لا تكون ملحوظة فى عالم ايجابه بل يكون الطوع الحاصل به المنطبق عليه قهرا عند قصده الذى هوكما عرفت عدل فى عالم العبودية وعنوان حسن بالذات ملحوظا مناطا له فيكون مطلوبا بنفسه لا لغيره فخرج الواجب الغيرى عن تعريف الواجب النفسى وعلم انه ما يكون واجبا لمناط فى غيره من دون ان يكون هناك مناط فى نفسه يصح لاجله اعمال المولوية فيه نظير فرى الاوداج لاجل التذكية او الالقاء فى النار لاجل الاحراق بناءاً على عدم انطباق عنوان حسن على الفرى والالقاء وانحصار مناط ايجابهما بحصول التذكية والاحراق او يكون فى نفسه مناط صالح للداعوية لاعمال المولوية لكن لم يكن ملحوظا فى عالم ايراد الطلب عليه بل يكون الملحوظ الداعى الى طلبه هوذاك المناط التوصلى نظير ايجاب الوضوء للتوصل الى الطهارة لالكون افعاله مع نية القربة معنونة بعنوان الطوع والعدل فى عالم العبودية .

وان شئت قلت فى الفرق بين الواجب النفسى والغيرى ان مايكون داعيا نحوايجاب الفعل (ان كان) لارادة فاعل مختارآخر دخل فى ترتبه عليه و لم يكن نفس صدور الفعل من المكلف كافيا فى تحققه خارجا نظير النهى عن الفحشاء او معراج المؤمن و نحوهما من خواص الصلاة بالنسبة اليها بناءاً على ان تكون هى الداعية للشارع نحوايجاب الصلاة ضرورة ان ترتبها على الصلاة خارج عن اختيار المصلى محتاج الى التوفيق الآلهى واللطف الرّبانى و لذا تنفك عن الصلاة كثيرًا ّمالِأكثر المصلّين (فذلك الفعل) واجب نفسى حيث لا يمكن توجيه الطلب نحوتلك الغاية لخروجها عن تحت اختيار المكلف حتى يكون هوالواجب الاصلى و يكون الفعل الذى هوذوالغاية كالصلاةواجبا غيريا توصليا (وان كان) نفس صدورالفعل من المكلف كافيا فى تحققه خارجا

بلا دخالة ارادة غيره فى ترتبه على ذلك الفعل نظير الاحراق والتذكية بالنسبة الى الالقاء فى النار وفرى الاوداج او الطهارة بالنسبة الى الوضوء والغسل بناءاً على كونها أثراً تكوينيًا لهما ولوبالكشف الشرعى (فذلك الفعل واجب غيرى حيث يمكن ايراد الطلب على نفس ذلك الاثر لكونه تحت اختيار المكلف تسبيبا من جهة اختيارية سببه فيكون هوالواجب الاصلى وذلك الفعل وصلة اليه ولذا اورد الامر بالتذكية والطهارة قال الله تعالى :فاطهروا :كما جعلت الطهارة غاية لفعل المكلف قال الله تعالى : ليطهركم : فهذا كناية عن سببية ذلك الفعل للطهارة كما ان الاول كناية عن اختيارية الطهارة لاختيارية سببها ونفس المناط الموجود او الملحوظ فى الواجب النفسى مصحح للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولاجل ذلك يكون الامر المتعلق به مقربا و مبعدا فالامر بتحصيل المثوبات او الجنة امر باسبابها الشرعية التى هى واجبات نفسية قد وعد الحكيم تعالى ترتب تلك المثوبات أو دُخول الجنة

فعل فاعل مختار كالصلاة علة

عليها وجعل المثوبات بمنزلة الاثار بالخاصية لتلك الافعال الخارجيه لاان لفعل فاعل مختار آخر كاعطاء الثواب كماربما يتوهم حتى يشكل باستحالة ذلك الا بسلب الاختيار عن الفاعل الثانى وهذا خلف وهكذا فى النهى عن تحصيل العقوبات فانه نهى عن اسبابها على النحو المزبور كما ان نفس عدم وجود المناط او عدم لحاظه فى الواجب الغيرى مانع عن استحقاق الثواب للفعل والعقاب على الترك ولذا لا يمكن ان يكون الامر المتعلق به مقرّبًا و مبعّدًا .

وبما ذكرنا فى مناط الواجب النفسى والغيرى يرتفع الاشكال عن ناحية ذوات الغايات بأنها لابد ان تكون واجبات غيرية لاجل الغايات المترتبة و ينقدح انها واجبات نفسية لاجل مناطات موجودة أو ملحوظة فيها بلاحاجة الى انتهائها الى غاية الغايات كمعرفة الله سبحانه حتى ربما يشكل فى ذلك بأن وجوب المعرفة انما هو لغاية شكر المنعم فهوايضا غيرى وربما يجاب بأن

شكرالمنعم طاعة و تقدير للنعم فيرجع الى الذات المقدسة ويلزم من ذلك الدور فى عالم الغائية النهائية فهذه التَكَلُّفات غيرمحتاج اليها ثم انه لو احرز كون الواجب نفسيا او غيريا فهو والا فاطلاق الهيئة يقتضى النفسية ضرورة استلزامه ايقاع المكلف فى كلفة زائدة فيمااذالم يكن الاطلاق مرادا و كان متعلق الطلب واجبا غيريا والواجب الاصلى مشروطا بشرط غيرحاصل فعلا فان ابقاء الاطلاق على حاله الموجب لالقاء المكلف فى كلفة تحصيل المقدمة قبل وجوب ذيها يعد لدى العقلاء قبيحا فيستحيل صدوره عن الحكيم فان كان هناك اصل لفظى كاطلاق الهيئة يتمسك به لاثبات النفسية وإلاّ تصل النوبة الى الاصل العملى فان كان وجوب ما يحتمل كونه واجبا نفسيا غاية لهذا الفعل معلوما لدى المكلف فاصالة الاشتغال محكمة ولا محيص عن الاتيان بالفعل للعلم بلزومه اما لنفسه او لغيره وان كان مشكوكا او معلوم العدم فالبرائة العقلية بالنسبة الى الاتيان بالفعل محكمة بمعنى عذريه الترك على تقدير المصادفة مع وجوبه النفسى واقعا فالبرائة الشرعية ايضا جارية اذ رفع العقوبة شرعا اشارة الى العذرية فهو ارشاد الى البرائة العقليه منطبق عليها فتدبر تعرف.

(وربما يفرق) بين الواجب النفسى مع الغيرى كما يظهر من بعض المحققين (قده) بان الواجب النفسى ما تعلقت به ارادة تشريعية و لو كان غرضها قائما بفعل شخص آخر ومطلوبا عن شخص ثالث كما فى امر زيد بشراء اللحم مع قيام غرضه اى الطبخ بفعل عمرو وطلب غرض الطبخ اى الاكل من بكر فهذه الافعال التى هى ذوات الغايات باسرها واجبات نفسية وعليه فاكثر الافعال المتعارفة واجبات نفسية وجميع آثار الواجب النفسى من الامتثال و العصيان والمثوبة على الاول والعقوبة على الثانى والمقربية والمبعدية مترتبة عليها وفى قبال ذلك الواجب الغيرى اذ الافعال المذكورة مرادة بالذات

فمقدماتها التى هى مرادة بالعرض تكون واجبات غيرية (ولا يخفى مافيه) اذ مراده (لوكان) هوالفرق بين النفسى والغيرى من ناحية استقلالية الارادة التشريعية و تبعيتها وان كل فعل تعلقت به ارادة تشريعية بالاستقلال فهو واجب نفسى وكل فعل وقع تحت الارادة التشريعية بتبع وقوع غيره بان كانت هناك ارادة تشريعية واحدة تعلقت اولا وبالذات بذلك الغير و ثانيا وبالعرض بهذا الفعل من جهة كونه من مقدمات ذلك الفعل فهو واجب غيرى ليرجع لب الفرق بين الغيرى والنفسى الى الفرق بين الظل و ذى الظل كما هو الفرق بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها لدى المحقق القمى (قده) فى القوانين وبعبارة اخرى يرجع الى انبساط نفس الطلب المتعلق بذى المقدمة على المقدمة ايضا كما هو مذاق المحقق النهاوندى (قده) فى باب وجوب المقدمة (فهو اولا) خلاف الوجدان و ثانيا خلاف مابنى عليه سابقا من استقلال كل من المقدمة وذيها بارادة تكوينية من قبل المولى ناشئة كلتا الارادتين عن شوق واحد منه متعلق بفعل الغير مع تفاوت وصول ارادة المقدمة بمرحلة الفعلية والباعثية قبل وصول ارادة ذيها بتلك المرحلة (ولوكان) هو الفرق بينهما من ناحية الغرض(وان كل فعل) ترتب عليه غرض وراء نفسه فكانت تلك الغاية سببا للتحريك الى ذيها سواءً كان ذلك الغرض من افعال نفسه ام غيره و سواء كانت فائدة الفعل عائدة الى نفس الفاعل ام الى الامر و لوكان كل منهما اى الغاية وذيها مستقلا بالارادة من قبل المولى (فهو واجب) غيرى وكل فعل لم يكن بتلك المثابة فلم يكن منه غرض وراء نفسه فهو واجب نفسى (فهو اولا) خلاف ظاهر كلامه من اناطة الفرق بتعلق ارادة تشريعية وعدمه و ثانيا يستلزم كون كثير من الواجبات النفسية بل ماعدا معرفة الله سبحانه فى وجه وهى ايضا فى آخر واجبات غيرية ضرورة ترتب غرض عليها عدا نفسها و ثالثا كيف يمكن احراز الترتب والطولية فيما اذا كانت الغاية و

ذوها كلاهما من افعال نفسه وما هوالمرجح والمناط حينئذ لجعل هذا الفعل غاية و ذاك ذا الغاية (ولوكان) هوالفرق بينهما من ناحية الاحتياج خارجا و لوشرعا الى المقدمات وعدمه وان كل فعل توقف ولوبحسب الاحراز من الادلة الشرعية على مقدمات وافعال اخركالصّلاة بالقياس الى الوضوء و سائر مـــا لابُدّ منه قبل الشروع فيهافنفس ذلك الفعل واجب نفسى ومقدماته واجبات غيرية (فهو مع ان) كلامه غيروافٍ ببيانه يستلزم كون اكثر الواجبات بل كلها نفسيـــة اذقلما يخلوبل لا يخلوواجب عن مقدمات ولا اقل عن مقدمة ولوكانت من افعـال جانحية كمافى معرفة الله سبحانه بسبب التفكر فى الافاق والانفس بـــــل الواجبات الاعتقادية كلها من هذا القبيل (وبالجملة) لا يجدى ذلك لما هـــو المقصود من بيان الفرق بين النفسى والغيرى مع انه من اين علم ان ذلـــــك الفعل المحتاج الى تلك المقدمات ليس بنفسه مقدمة لفعل آخر ليكون واجبا غيريا و يكون غيره واجبا نفسيا وبعبارة اخرى يعود محذورعدم الطريق الـــى احراز وجود المناط النفسى والغيرى فى الواجبات كماكان هواحد محـاذيـــر الاحتمال السابق فى المراد من كلامه فهواشبه بان الواجب النفسى ما يكـون واجبا نفسيا والواجب الغيرى مايكون واجبا غيريا فتاءمل فى كلامه لعلك تقدر على فهم حاق مراده بتفطن مااشكلنا على مرامه ٠

(ثم انه (قده) اعترض على ماجعله صاحب الكفاية (قده) مناط النفسية من انطباق عنوانٍ حسن على الفعل (بماحاصله) ان العناوين الحسنـــة و القبيحة قسمان قسمٌ لاتنفك عن المعنون الا بانقلاب مهيته كحسن العدل وقبح الظلم و قسم تنفك عنه بطرو بعض العوارض كحسن الصدق و قبح الكذب اذ الصدق يصير قبيحا بطُرُوّ عنوان قتل المؤمن عليه و الكذب يصيرحسنا بطـــرُوّ عنوان إنجاء المؤمن عليه والاول حسن او قبيح بالذات والثانى بالعرض وحيث ان مابالعرض لابدان ينتهى الى مابالذات فجعل مناط النفسية انطـــباق

عنوان حسن على الفعل بعد رجوع العناوين الحسنة بالعرض الى الحسنة بالذات يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد و توهم انقسام تاءثير العنوان الذاتى فى النفسية الى مايكون بالعلية ومايكون بالاقتضاء كمافى الصدق والكذب فتعميم الذاتى للقسمين يستلزم تعميم الواجبات النفسية فانتهاء مابالعرض الى مابالذات لا يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد مدفوع باءن ذلك كلام مشهورى باطل اذ ليس للعنوان الحسن او القبيح تاءثير فى الحسن والقبح حتى ينقسم الذاتى منهما الى مايكون بالعلية او بالاقتضاء و يوجب تعميم الواجبات النفسية بل العنوان الحسن مايمدح فاعله لدى العقلاء والقبيح مايذم فاعله لديهم فالحسن والقبح موضوعان لحكم العقلاء لا انهما موءثران مع ان ملاك حكم العقل بالحسن فى العنوان الحسن بالذات كالعدل انما هوحفظ النظام بخلاف ملاك حكم الشرع بوجوب العبادات كالصلاة فهوالاستكمال (وفيه) ان العدل عنوان انتزاعى من الفعل لمافيه من جهة مقتضية لذلك وليس بحذائه فى الخارج شيئ وراء ذات المعنون اى مافيه الجهة المقتضية للعدلية فمهيات الواجبات بما هى متباينة ينطبق عليها عنوان العدل لمافيهامن جهة مقتضية لذلك وهومن الجهات التعليلية للواجبات لان ذلك العنوان جامع بين تلك المهيات وهى مصاديق متعددة لذلك الكلى حتى يكون من الجهات التقييدية لهاويزيدك بصيرة فيماذكرنا التعمّق فى معنى العدل اى الاستواء و انه يختلف حسب اختلاف الموارد فالعدل فى عالم العبودية هوالاطاعة و عدم الخروج عن زى العبودية وفى المال اداء حقوقه المعينة شرعا من خمس ارباح المكاسب مثلا وزكاة الحيوان كل مورد بمقداره المعين و هكذا فى الواجبات الزمانية والمكانية فالعدل فى كل منها الاتيان به بالكيفية المقررة له شرعا لانه استواء بالنسبة اليه ولذا للشارع جعل مصداق العدل والعبادة

على مافصلناه فى محله فانطباق عنوان واحد على مهيات متباينة لجهـات متضادة كل بحسبها شيئى وكون تلك المهيات مصاديق متعددة لـذلك العنوان شيئى آخر والاول لا يستلزم الثانى بل يضاده ويباينه فلا يلـزم منـه رجوع الواجبات النفسية الى واجب واحد ٠

مع ان العنوان الذاتى لا يلزم ان يكون من سنخ العلة للواجب النفسى بل يمكن ان يكون من سنخ المقتضى له فلا ينافيه طرو عنوان قاهر يمنع عـن صيرورة الفعل واجبا نفسيا بمقتضاه و يوجب صيرورته واجبا غيريًا بمقتضى نفسه ولا نعنى بصيرورة العنوان موضوعا للواجب النفسى او الغيرى الا ذلك اما ما ذكـره اخيرا من تفاوت ما هوملاك الحكم العقلي مع ما هوملاك الحكم الشرعـى ففيه منع جدًا بل لم لا يجوز أن يكون العنوان الموضوع للحسن العقلى بعينـه موضوعا للوجوب الشرعى غاية الأمر بحيث لا يلزم منه استكمال فى حق الآمـر تبارك و تعالى بان يكون الايجاب لا بتهاج الذات بالذات كما اعترف به هذا المحقق (قده) فى بعض تعليقاته السالفة فنفس عنوان العدل فى العبودية والا تزاء بزيّها ملاك الوجوب النفسى وداع للايجاب كما هو ظاهر لام الغايـة فى قوله تعالى : وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون : وان ترتب علـيـه استكمال النفس فى حق العبد مع ان الاستكمال لا يلزم فى الواجبات التوصلية كدفن الميت مع وجود ملاكها فى نفسها كعدم تأذى الناس عن الرائحة مثـلا فى الدفن على أنَّ الحَسَنَ والقبيح عقلا تارة بمعنى مافيه الصلاح ومافيـه الفساد و اخرى بمعنى الكامل والناقص و ثالثة بمعنى ما يستحق له الثـواب و ما يستحق عليه العقاب و رابعة بمعنى ما يمدح فاعله لدى العقلاء وما يـذم و المراد منهما فى المقام هوالاول (وبالجملة) مراد صاحب الكفاية (قده) مـن هذا التقسيم ان المصلحة الداعية نحو ايجاب الفعل التى لا بد منهـا بناءً على مذهب العدلية ان كانت فى نفس الفعل فهو واجب نفسى وان كانت فى

غيره فهوواجب غيرى ولا ينافى ذلك كون الفعل الكامنة فيه المصلحة مقدمة لواجب آخراذالم تلحظ الوصلية فى عالم ايجابه النفسى وهذا كما ترى لا يرد عليه شيئى مماذكره هذاالمحقق (قده) بل الفعل الذى هومصب الوجوب بما انه حركة فاعلية لا يدخل تحت المقولة كمااعترف به هو(قده) سابقامن خروج الفعل النحوى عن المقولات العشر فليس من الكلى الايساغوجى فى شيئى حتى يتطرق اليه لزوم انتهاء كلما بالعرض الى مابالذات ان اراد منه هذا المعنى والافعدم استلزامه المحذور اوضح ضرورة امكان دخل خصوصيات ذلك الفعل فى مناط وجوبه على نحوالجهة التعليلية او التقييدية وهذاهوالمراد بانطباق عنوان حسن على ذات الفعل يكون به واجبانفسيًّا ٠

ثم انك بعد ماعرفت عدم منافاة وجود ملاكين فى فعل واحد مع عدم كون أحدهماملحوظا فى عالم الايجاب وان مجرد ملاك النفسية او الغيرية لا يجدى لصيرورة الفعل واجبا نفسيااو غيريا بل هومقتض لذلك و شرطه لحاظ الآمر و ان التفكيك بينهما فى عالم اللحاظ بمكان من الامكان تبين لك اندفاع ايراد بعض المحققين على مقال صاحب الكفاية (قدهما) باستلزام ذلك رجوع الواجبات النفسية الى الغيرية وعدم تمحضّها فى النفسية كماانك بعدما عرفت انه لا بد من لحاظ المناط فى مرحلة البعث نحوالفعل تبين لك ان مدار الفرق بين النفسى والغيرى كمافهمه القوم انما هو على الغرض لا مجرد تعلق الامر وعدمه كمازعمه هذا المحقق (قده) والاعاد المحذور وايضا عرفت فى مبحث التعبدى والتوصلى ان عبادية العبادة وحصول القربة لا يتوقف على قصد الامر و نحوه فلامجال لِماذكره هذاالمحقق (قده) اشكالا وجوابا (فى ان تعريف القوم للواجب النفسى بكونه مطلوبالالأجل غاية لوبنى على ظاهره يستلزم رجوع الواجبات النفسية الى الغيرية من جهة ان جلها مطلوبة لاجل الغايات) حيث يبتنى على التوقف المزبور فلامجال له كماانه (قده) فى هامش تعليقته

على الكفاية فى مقام توضيح ان اطلاق الهيئة يقتضى النفسية و دفع إشكال ان مبادى الارادة وغيرها من خصوصياتها الخارجية غير دخيلة فى المنشاء بالصيغة لانه مفهوم الطلب لا مصداقه ذكران حقيقة الاستعمال ايجاد اللفظ للإنتقال الى المعنى وان حقيقة الانتقال وجود ذهنى لطبيعى المعنى فالارادة الانشائية التى استعملت فيها الصيغة ليست جزئية بل كلية قابلة للاطلاق و التقييد (وفيه) ان حقيقة الانتقال كماعرفت فى مبحث الدلالات هوالانتقال من سماع اللفظ الى ماهوالموجود فى خزانة النفس بعد جعل العلقة بينهما كماان حقيقة الاستعمال هوالانتقال الى المعنى الموجود فى الذاكرة ولذامن لم يعلم بوضع اللفظ لمعناه لا ينتقل من سماعه الى شيئى والتفصيل موكول الى هناك فهذا الطريق الذى سلكه لدفع الاشكال غير سديد والحق مابيناه سابقا كماانه (قده) فى المقام المزبور ذكر ان وجوب القيد فى صورة الشك فى وجوب الغير معلوم و تقيد وجوب القيد بذاك الغير كالطهارة بالصلاة مشكوك تجرى فيه البرائة لدى الدوران بين النفسية والغيرية (وفيه) ان المعلوم بالنسبة الى القيد فى الصورة المزبورة انما هو اصل الخطاب والبعث لافعليته و تنجزه بل فعليته موقوفة على احد امرين على سبيل منع الخلو اما كون القيد واجبا نفسيا لاغيريا وهذا مشكوك بدوًا وإما كون ذاك الغير المقيد بهذا القيد (على تقدير وجوبه) واجبا بالفعل وهذا ايضا حسب الفرض مشكوك بدوا و مقتضى الاصل فى كل منهما البرائة فمن اين وجوب القيد (وبالجملة) ففعلية وجوب القيد امرها دائر بين الوجود والعدم فطبعا تجرى فيها اصالة البرائة و تكون مانعة عن تشكيل العلم الاجمالى فالحق كماقدمناه عدم لزوم الاتيان بالقيد فى هذه الصورة مطلقا فتاءمل جيدا ثم حمل اخيرا مجرى البرائة فى كلام صاحب الكفاية (قده) على صورة العلم بوجوب الغير لكنه خلاف ظاهر كلامه اذ مجرى البرائة فيه كما يظهر بالتاءمل صورة الشك فى وجوب ذلك الغير الموجب

لرجوع الشك فى القيد ايضا الى اصل التكليف به فراجع و تاءمل ٠

(ثم ان بعض الاساطين) بعد ماذكر تعريف المشهور للواجب النفسى بانه الواجب لالاجل واجب اخر والغيرى بعكس ذلك وذكر ايراد صاحب الكفاية (قده) على التعريف باستلزامه كون الواجبات النفسية غالبا غيرية لان الواجب فى الحقيقة غاياتها المترتبة عليها وضابطه للفرق بين سنخى الواجب بما ينطبق عليه عنوان حسن بالذات ومالا ينطبق عليه ذلك استشكل على الايراد بماحاصله تقسيم المقدمة الى المعد والسبب والتفصيل بينهما بامكان تعلق الارادة التشريعية تبعا للتكوينية بذى المقدمة فى الثانى دون الاول وجعل نسبة الواجبات الشرعية الى الاغراض كنسبة المعد الى الغرض و نسبة الافعال التوليدية الى مايتولد منها كنسبة الاسباب الى المسببات و انكار صحة تعلق الأمر بالاغراض من ناحية القدرة على الواجبات لانكار ان المقدور بالواسطة مقدور واستشكل على ضابط الفرق بان مع استناد حسن الواجب الى الغرض يعود المحذور ومع استناده اليه والى ذات الواجب كليهما يكون فيه ملاك النفسية والغيرية معا ولا يتمحض فى النفسية ثم اورد على تعريف المشهور نقضا بالواجبات التهيئية المستند وجوبها الى لزوم فوت واجب آخر ثم اختار فى التعريف ان النفسى هوالواجب لنفسه بلاترشح وجوبه عن غيره والغيرى عكس ذلك (ولبيان مايرد) على كلامه و توضيح ضابط الفرق بازيد مما سبق منا نقول ان نسبة الواجبات الشرعية الى الاغراض ليست كنسبة المعد الى الغرض كما ان نسبة الافعال التوليدية الى مايتولد منها ليست كنسبة الاسباب الى المسببات و قد تقدم تحقيق ذلك فى مبحث الصحيح والاعم عند تصوير الجامع و حيث ان الواجب بناءاً على مذهب العدلية لا بد له من ملاك داع نحوالايجاب فهذا الملاك اذا كان قائما بنفس الواجب فلاريب انه واجب نفسى كالتعبد فانه عدل فى عالم العبودية وليس لهذا العنوان فى الخارج

مطابق سوى التعبد واذا لم يكن قائما بفهو اما قائم بفعل آخر من الافعال الاختيارية للمكلف ولا ريب ان الفعل الاخر واجب نفسي والفعل الاول واجب غيري كالوضوء بالقياس الى الصلاة اذا انحصر ملاك وجوبه في التوصل الى الصلاة باحد انحاء التوصل واما غير قائم بفعل آخر من افعاله لكنه يترتب على فعله الاول وحينئذ فاما ان يكون قائما بفعل يصح استناده اليه بالشايع العرفي كالاحراق ولا ريب ان ذلك الفعل واجب نفسي والفعل الاول كالالقاء في النار واجب غيري واما يكون قائما بفعل لا يصح استناده اليه عرفا الا بالمجاز البعيد كالمعراجية للصلاة فالواجب النفسي هو الفعل المترتب عليه اي الصلاة لا الاثر المترتب اي المعراجية اذ عدم صحة استناد المترتب الى المكلف بالشايع العرفي يجعله بمنزلة مناط كامن في ذات الفعل المترتب عليه فيصدق انه واجب نفسي ويكون بالنسبة الى ذاك الاثر من قبيل التعبد بالنسبة الى عنوان العدل في عالم العبودية بخلاف القسم الاول الذي صح فيه الاستناد بالشايع العرفي فيصدق عليه انه واجب غيري نعم في القسم الثاني من جهة صحة الاستناد ولو بنحو الاعداد يصح تعلق الامر النفسي بالمترتب لكنه لباً امر بالمترتب عليه ولذا يكون برزخا بين النفسي والغيري ٠

ويشهد بماذكرنا نزاع القوم في انه هل الامر بالمسبب أمر بالسبب أو بالعكس وجه الشهادة ان من نظر الى الملاك قال بالثاني و من نظر الى القدرة قال بالاول وان كان الحق فيما اذا انحصر الملاك بالمسبب ان الامر بالسبب امر بالمسبب لباً والنقاش فيه بعدم القدرة على المسبب بنفسه مدفوع بما قرع الاسماع ويشهد به الوجدان من ان المقدور بالواسطة مقدور فتقسيم المقدمة الى المعد والسبب والتفصيل بينهما استشكالا على ايراد صاحب الكفاية (قده) على تعريف القوم اجنبي عن المقام وانما المدار في النفسية على استناد الفعل الى اختيار المكلف واستناد الملاك الى ذات الفعل فكلما اجتمعا في فعل فهو

واجب نفسى وكلما انتفى الاخير فى فعل فهوواجب غيرى من غيرفرق بين انحاء المقدمة من السبب والمعد و غيرهما مع ان الواجبات الشرعية لوكانت من قبيل المعدات للاثار المترتبة كما هومختار هذا القائل لماكانت خالية عن احد محذورين اما خلوها عن الملاك رأسا وهذا خلاف مذهب العدلية واما كون ملاكها جهة الاعداد لتلك الاثار وهذه عين جهة الوصلية غيرالصالحة لملاك النفسية امامع قطع النظرعن جهة الوصلية فلايردعليه أن مطلوبيتهاغيرية لاجل الاثار التى هى الغرض الاقصى لان جهة الاعداد كامنة فى ذواتها فمطلوبيتها تكون نفسية (وفصل الخطاب) ان كل فعل صح تعلق امر مولوى به فهوواجب نفسى و كل فعل لم يصح تعلق الامر به الا ارشادا الى مقدميته فهو واجب غيرى و عليهذا يرتفع النزاع بارتفاع موضوعه اذ الواجب الغيرى ليس بواجب شرعى اصلا بل هو عقلى فتقسيم الواجب الى نفسى و غيرى من رأسه فى غير محله اما استشكاله على ضابط الفرق الذى ذكره صاحب الكفاية (قده) فيندفع بما يستفاد من كلامه من ان ملاك الغيرية اذاكان فهو غيرملحوظ فى الواجب النفسى و بذلك يتمحض وجوبه فى النفسية اما استشكاله على تعريف المشهور نقضا بالواجبات التهيئية فيندفع بماعرفت سابقا من أنَّه ليس للواجب التهيئى معنى محصل عدا الواجب الغيرى اما ماختاره فى تعريف النفسى والغيرى فلايعالج ماهوالعمدة فى هذا التقسيم اى الملاك الذى لا بد منه فى كل واجب ولذا ترى صاحب الكفايه (قده) فى مقام التقسيم صدركلامه بذكرالداعى للايجاب بل التعريف على مختارهذا القائل عين ماتقدم عن بعض المحققين (قده) وقدعرفت هناك انه اشبه بتعريف الشيئى بالنفس وان الواجب النفسى مايكون واجبا نفسيا والواجب الغيرى مايكون واجبا غيريا •

ثم انه ذكر اشكال الشيخ الاعظم (قده) فى التقريرات على التمسك باطلاق الهيئة لاثبات النفسية من ان مفاد الهيئة معنى حرفى هوشخص الطلب

اى فرده الخارجى لا مفهومه الذهنى اذ لا اعتداد بالمفهوم بما هو وانما الاعتداد على واقع الطلب اعنى ارادة وجدانية متعلقة بشخص المطلوب وذكر جواب صاحب الكفاية (قده) عن الاشكال بانه من خلط المفهوم بالمصداق لان مصداق الطلب وان كان فرداً خارجيًا غيرقابل للتشخص وعروض الاطلاق او التقييد أى الارادة الوجدانية للطالب لكن مفهومه بما هو وجود انشائى من افعال النفس قابل للتشخص وعروض الاطلاق والتقييد وهومفاد الهيئة لا الاول كما تقدم عند تحقيق المعانى الحرفية ثم اورد عليه بقلب الجواب وان هذا الجواب من صاحب الكفاية (قده) خلط للمفهوم بالمصداق حيث زعم ان المنشاء بالصيغة مفهوم الطلب مع انه معنى اسمى غيرقابل للانشاء وانما المنشأ بها مصداق الطلب اى تصدى النفس لتحصيل المراد وهومعنى جزئى غير قابل للاطلاق والتقييد ولكنك خبير بفساد هذا القلب كما نبه عليه بعض المحققين (قده) من ان مراد صاحب الكفاية (قده) من انشاء مفهوم الطلب بالصيغة انما هوانشاء معنى نسبى قائم بالغير اى النسبة الخاصة الواقعة بين الباعث والمبعوث والمبعوث اليه و هومعنى حرفى قابل للانشاء و ليس مراده (قده) انشاء ذلك المفهوم بما هو معنى اسمى اذ ليس فى كلامه من ذلك عين ولا اثر بل هو (قده) أجلّ شأنا من ان يتفوه بمثل هذا اما تحقيق المعنى الحرفى وما هومفاد الهيئة فقد فصلنا الكلام فيه سابقا فراجع (ثم انه تصدى) لتصحيح التمسك بالاطلاق من وجهين احدهما الاطلاق الافرادى اى اطلاق المادة اذا شك فى تقييدها بمثل : صل مع الطهارة : ثانيهما الاطلاق الجملى أى اطلاق نتيجة الجملة الطلبية اذا شك فى تقييدها بمثل : اذا قمتم للصلاه فاغسلوا الايه : وان وجود احد الاطلاقين يغنى عن الاخر فى استكشاف النفسية ولو بالملازمة بناءاً على مختاره من ان مصب الوجوب فى الجملة الطلبية هى المادة المنتسبة و من حجية مثبتات الاصول اللفظية

(لكن فى كلا المبنيين) (نظر تقدم اولهما سابقا ويأتى ثانيهما **فى** باب **المطلق والمقيد** انشاءالله فالابتناء غيرصحيح •

ثم انه قسم صورالشك فى النفسية والغيرية اذالم يكن اطلاق يقتضى النفسية الى ثلاث باعتبار ان ماشك فى تقيده بهذا الواجب كالصلاةبالنسبة الى الوضوء إما ان يكون وجوبه معلوما او مشكوكا وباعتبار ان وجوب ذلك المشكوك التقيدإما ان يكون مساوقا مع وجوب مشكوك النفسية والغيرية من حيث الاطلاق والتقييد كالصلاة والطهاره بالقياس الى الوقت ان مطلقا فمطلق وان مقيدا فكذلك واما ان لا يتساوقان فى ذلك بمعنى تقيد الاول بالوقت دون الثانى (ففى الصورة) الاولى اى العلم بوجوب مشكوك التقيد مع تساوى الوجوبين اطلاقا و تقييدا اجرى البراءة عن تقيد الوجوب الاول بالثانى اى الصلاة بالوضوء مثلا واستنتج من ذلك النفسية للوجوب الثانى اى لزوم الاتيان بمتعلقه كالوضوء مطلقا اتى بالواجب الاخر كالصلاة املا (ثم اورد) عليه المقرربأن اصالة البراءة عن تقيد وجوب مشكوك التقيد تعارضها اصالة البراءة عن نفسية وجوب مشكوك النفسية والغيرية وبعد تساقط الاصلين فالعلم الاجمالى باحدالامرين يقتضى الاحتياط (وفيه) ان النفسية والغيرية انماهمامن شئون الطلب منتزعان عنهبلادخلهما فى نفسه فلامجال لاجراء البراءة فيهما والمفروض ان اصل الوجوب معلوم فاصالة البراءة عن تقيد مشكوك التقيد تكون بلامعارض مع ان الاصل فى كل من النفسية والغيرية على فرض جريانه فيهما معارض بالاخر فالبراءة فى طرف تقيد مشكوك التقيد تكون بالاخرة بلامعارض الاان يقال بان البراءة عن الغيرية مع البراءة عن تقيد مشكوك التقيد تكونان فى رتبة واحدة بل احدهما راجعة الى الاخرى فالمعارضية بينها مع البراءة عن النفسية بحالها وعليه ينحصر الاشكال فى الاول (وفى الصورة) الثانية اى العلم بوجوب مشكوك التقيد مع عدم تساوق

الوجوبين اى تقيد الاول بالوقت دون الثانى اجرى البراءة عن تقيد الوجوب الاول بالثانى واستنتج النفسية للوجوب الثانى وعن لزوم الاتيان بمتعلق الوجوب الثانى قبل الوقت واستنتج له الغيرية من هذه الجهة و حاصل جريان الاصلين من الجهتين عدم وجوب الوضوء قبل الوقت وعدم وجوب تكراره فيه للصلاة اذا اتى به قبله (ثم اورد) عليه المقرر بان مقتضى تنجز العلم الاجمالى فى التدريجيات هو الاحتياط باتيان الوضوء قبل الوقت و بعده معاقضاءً للعلم بتكليف اجمالا مردد بين الوضوء قبل الوقت فقط او الصلاة مع الوضوء فى الوقت (وفيه) ان وجوب الصلاة فى الوقت بقيد الوضوء ليس عدلا لوجوب الوضوء قبل الوقت حتى يتشكل منهما العلم الاجمالى بل نفس تقيد الصلاة فى الوقت بالوضوء مشكوك بدوًا و نفس لزوم الوضوء قبل الوقت ايضا مشكوك بدوا فتجرى البراءة فى كل منهما طبعا ولا يجدى انتزاع العلم الاجمالى فى المنع عن ذلك فتبقى البراءة فى كل منهما بلامعارض (وفى الصوره) الثالثة اى الشك فى وجوب مشكوك التقيد التزم بالاشتغال بالنسبة الى مشكوك النفسية والغيرية وجعلهما من قبيل الاقل والاكثر المتباينين من جهة التفكيك فى تنجز العلم وعدم منافاة تنجزه فى طرف مشكوك النفسية والغيرية مع عدم تنجزه فى طرف مشكوك التقيد فتجرى البراءة عن وجوبه المشكوك ولا تجرى عن وجوب ما شك فى قيديته لذلك الوجوب مع عدم فعلية وجوبه على تقدير قيديته وذلك العلم بوجوبه اجمالا اما نفسيا او غيريا و بذلك استشكل على مقال صاحب الكفاية (قده) فى اجراء البراءة عن وجوب مشكوك القيدية وعدم تفكيكه بين الطرفين فى التنجز (ويردعليه) ان مفروض كلام صاحب الكفاية (قده) مورد الشك فى أصل الوجوب الفعلى بالنسبة الى مشكوك النفسية والغيرية فطبعا تجرى فيه البراءة بل المورد ابدا يكون كذلك على ماقررناه سابقا عند التعرض لمقال بعض المحققين (قده) من ان الموجود بالنسبة الى القيد انما هو البعث والخطاب

ولاجل تردده بين النفسى والغيرى غير المحرز وجوب ذيه تكون فعليته مشكوكة طبعا وتجرى فيها البرائة ٠

(ثم ان بعض) الاعاظم (ره) عرف الواجب النفسى بما يكون واجبا بدوا والواجب الغيرى بما يكون واجبا بتبع واجب آخر وادعى تبعية الشوق المتعلق بالغيرى للنفسى وكون وجوبه مدلولا التزاميا للخطاب فى عالم ابراز الشوق كما عرف الواجب الاصلي بالملحوظ بالتفصيل والواجب التبعى بالملحوظ بالاجمال (وفيه) انه لاريب فى اشتراك الواجبات الغيرية مع النفسية من جهة الاحتياج ثبوتا الى شوق مستقل وراء الشوق المتعلق بالغير وان كان احد الشوقيين ناشئا عن الاخر والالزم انبساط نفس الطلب المتعلق بذى المقدمة على المقدمة ايضا كما التزم به المولا على النهاوندى (قده) وما اظن هذا القائل يلتزم بذلك امافى مرحلة الاثبات اى الايجاب الذى سماه عالم ابراز الشوق فوجوب المقدمات ابدا ليس بمدلول التزامى للخطاب بل ربما يكون مدلولا مطابقيا كما فى قوله تعالى : اذا قمتم للصلاة فاغسلوا (الاية) : وربما يكون مدلولا تضمنيًا كمافى جملة من الاخبار البيانية الواردة فى الغسل او الوضوء المتضمنة لبيان بعض المقدمات العادية وغيرهالهما كوضع الاناء بين يديه او نحوذلك وعليهذا فكل من تعريفى النفسى والغيرى على ماذكره لايستقيم طرده و لا عكسه كماان المدارفى الاصلى والتبعى ليس على مازعمه بل على التصدى لبيانه مستقلا او بتبع بيان غيره فبين التقسيمين اى النفسى والغيرى مع الاصلى والتبعى عموم من وجه يتواردان تارة و يفترقان اخرى وانما المدارفى النفسية و الغيرية على كون متعلق الوجوب مقدمة لفعل آخر للمكلف صادر عن اختياره و لو بالاستناد التوسيطى وعدم كونه كذلك كمافصلناه سابقا فبذلك يتم ماذكره فى تعريفها امالوخليا و طبعها فلايستقيم طردهما ولاعكسهما فتاءمل جيدا ٠

تذنيبان (الاول) لا ريب فى استحقاق الثواب عقلا على فعل الواجب النفسى والعقاب على تركه كما لا ريب فى عدم استحقاق شيئى منهما على شيئى من فعل الواجب الغيرى و تركه لقضاء ضرورة العقل بعدم استحقاق ازيد من ثواب واحد للفعل ولا ازيد من عقاب واحد على الترك فى الواجب النفسى و لو كثرت مقدماته وانما كثرة المقدمات توجب كون فعله احمض وذلك يوجب مزيد استحقاق الثواب اما المثوبات الواردة فى الشريعة على مقدمات بعض العبادات كالمشى الى زيارة الحسين روحى له الفداء او المشى فى قضاء حاجة المؤمن ونحوهما (فقد فصل) صاحب الكفاية (قده) بين ان تكون هناك مشقة فتلك المثوبات تحمل على الاحمضية و بين ان تكون المقدمات عادية غير مشتملة على مشقة زائدة فتحمل على التفضل بدعوى ان الامر المقدمى بنفسه لا يوجب القرب كما ان تركه بنفسه لا يوجب البعد والثواب والعقاب مترتبان على القرب والبعد (والتحقيق) ان الامر المقدمى وان لم يكن مقربا ولا مبعدا لكن القرب والبعد طوليان منشاء حصولهما الطوع وعدمه والطوع عنوان ينتزع عن التعبد بافعال تعلق بها امر مولوى والتعبد ينطبق عليه عنوان العدل فى عالم العبودية الذى يكون بذاته حسنا عقلا فاعمال المولوية بجعل وظائف تعبدية هو اساس المقربية والمبعدية وبدونه ليس فى اتيان فعل قرب ولا فى تركه بعد اذ مع وجود الامر المولوى يتحقق التعبد الذى ينطبق عليه عنوان العدل فى العبودية و بتحققه يحصل القرب الموضوع لاستحقاق الثواب عقلا و بتركه يحصل البعد الموضوع لاستحقاق العقاب فالقرب والبعد بما هما ليسا موضوعين للثواب والعقاب بل بطوليتهما للطوع وعدمه اللذين ينتهيان إلى العدل فى العبودية و مع عدم الامر المولوى لا يمكن التعبد نعم فى صورة تخيل الامر يمكن الانقياد الذى هو من مراتب العدل فى عالم العبودية و لذا يحكم العقل باستحقاق الثواب الانقيادى و اعمال المولوية بالبعث المولوى

نحو فعل انما هو موقوف على وجود مناط فى ذلك الفعل صالح للداعوية نحو ذاك البعث والمناط المقدمى اعنى حيث الوصلية والمقدمية بنفسه لا يصلح للداعوية الى البعث المولوى نحو المقدمة لا بما هى ولا بلحاظ المناط النفسى الموجود فى ذى المقدمة اذ هو يدعو الى البعث المولوى نحو ذى المناط نعم المناط المقدمى انما يصلح للداعوية الى البعث الارشادى من قبل المولى بمعنى أن يجعل المولى نفسه بمنزلة عقل المكلف فيبعثه من جانب عقله نحو فعل المقدمة وعليه فعدم المقربية والمبعدية بالنسبة الى الامر المقدمى سالبة بانتفاء الموضوع بمعنى انه لا امر بالمعنى الحقيقى اى البعث المولوى بالنسبة الى المقدمة كى ينتهى الى المقربية والمبعدية ففى التعبير بان الامر المقدمى ليس بمقرب ولا مبعد نوع مسامحة والاولى ان يقال فعل المقدمة ليس بمقرب ولا مبعد وما ذكرنا هو سر شهادة العقل بعدم استحقاق ازيد من ثواب واحد لإمتثال الواجب النفسى ولو كانت له مقدمات كثيرة ولا ازيد من عقاب واحد على ترك ذلك الواجب كما ان امتثال الواجب اذا كان صعبا من جهة كثرة مقدماته او اشتمالها على مشقة غير عادية فصعوبته تكون موضوعا لمزيد الاستحقاق عقلا فالواجب حينئذ من افضل الاعمال لانه من أحمضها فالمثوبات الواردة فى الشريعة على بعض المقدمات تحمل على الاحمضية لان اصل استحقاق الثواب عقلى و تقديره شرعى ولذا يمكن التفضل فى التقدير بعد تحقق موضوع اصل الاستحقاق كالامتثال او موضوع زيادة الاستحقاق كصعوبة الامتثال فالاحمضية والتفضل قابلان للاجتماع وان كان احدهما فى طول الاخر فالترديد بينهما فى وجه الثواب على بعض المقدمات كما فى الكفاية يكون بلا وجه فتدبر جيدا •

ثم ان بعض المحققين (قده) اجاد فيما افاد من حكم العقل بالاستحقاق ضرورة شهادة الوجدان بان للعقل احكاما استقلالية كما ان تنويعه الاصطلاحى

للعقل الى عملي هوالقوة المميزة للحسن والقبح ومدرك للاشياء ممّا لا باس به عقلا (لكنه) فسرالاستحقاق بوقوع مدح الحسن و ذم القبيح من العقلاء فى موقعها و كون ثواب الفعل و عقاب الترك على تقديرهما حقا وفى محله بلاإلزام هناك من قبل العقل (وللاعتراض) فيه مجال واسع اذ الاستحقاق ليس مجرد وقوع ما يصدر من العقلاء مدحا او ذما على تقديره فى محله وكذا ما يصدر من الشارع ثوابا اوعقابا حتى يبقى العمل الحسن بلاعوض على تقدير عدم صدور المدح او الثواب قضاءًا لكونهما اختيار يين للمادح والمعطى و يبقى العمل القبيح بلاجزاء على تقدير عدم صدور العقاب لكونه اختياريّا بل الاستحقاق طلب الحق اى الثابت يقال حق اى ثبت و منه ماورد فى بعض الادعية : و بحقك عليهم (اى المعصومين عليهم السلام) و بحقهم عليك : فالالزام ماخوذ فى حاق الاستحقاق والافلوجاز عقلا ترك المدح على الحسن والذم على القبيح لمااشتد شوق الفاعل نحوفعل الاول وترك الثانى اللذين بهماقوام النظام حسب اعترافه (قده) فالعقلاء بما هم معتنقون بحفظ النظام كمااعترف به (قده) لا بد لهم من تشديد شوق الاتى بافعال حسنة و التارك للافعال القبيحة نحوالفعل والترك و جعل الداعى لهما نحوهما بمدح الحسن و ذم القبيح جلبا للمصالح و دفعا للمفاسد لحفظ النظام و هكذا انجاز الوعد داعيا نحوالطاعة و الوعيد زاجرا عن المعصية اذ لولاهما لترك الاول وارتكب الثانى فالعقل بماله من المعقولات بناءًا على كونها أمورًا نظامية حسب مذاقه (قده) انما يحكم بلزوم المدح والثواب أو الذم والعقاب بلامنافاة ذلك مع النعم الموهوبة الفعلية كمازعمه هذا المحقق (قده) بدعوى ان مجموع الطاعات وان بلغ من الكثرة ما بلغ لا يقاوم تلك النعم فضلا عن ان يزيد عليها و يوجب الثواب اذ لو لم نقل بان تلك النعم امتنان و تفضل نلتزم بانها عوض للطاعات لان الثواب اعم من العاجل والاجل وان قلنا بانها هبة

وامتنان كما دلت عليه الاخبار يلزم ثواب اخروى كما لا ينافى ذلك مع كون الانقياد من شاٴن العبد وان زعمه (قده) اذ كما ان من شاٴن العبد ذلك بحكم العقل كذلك من شاٴن المولى اعطاء الاجر له بحكم العقل (وبالجملة) كما ان العبودية والطاعة وظيفة العبد كذلك المولوية والمثوبة وظيفة المولى و الحاكم بكلا الحكمين هو العقل (والحاصل) ان امر الثواب ليس باهون من امر العقاب فكما ان العقاب حق و ثابت على العبد عقلا بسبب مخالفة التكليف بلا تطرق شيئى من الاشكالين اى المنافاة مع النعم و مع شاٴن العبد فكذلك الثواب بسبب موافقته لاتحاد المناط فى المقامين بل حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب لو كان بمناط الامور النظامية كما قرره (قده) لكان اللازم اختصاص الثواب والعقاب بعالم الكون والفساد اى الدنيا ضرورة اختصاص النظام بها ولم يكن حينئذ وجه للثواب والعقاب الاخروى بين كما انهما لو كانا لجلب المصالح ودفع المفاسد النظامية لم يكن وجه لحبط المثوبات والعفو عن السيئات لاستلزامهما هدم النظام فلابد من استناد الثواب والعقاب الى الوعد والوعيد دون الامور النظامية واذا كانا مستندين اليهما دونها فرارا عن ذلك المحذور لا يبقى وجه لتفسير الاستحقاق بالوقوع فى المحل مضافا الى ان استناد حكم العقل باستحقاق المدح للاعمال الحسنة والذم على القبيحة الى الامور النظامية من راٴسه غير سديد ضرورة ان ذلك الحكم فطرى للعقلاء فالعقل بحسب الفطرة يحكم بحسن العدل وعدم التجاوز عن الحد ولو لم يكن هناك اجتماع يوجب تشكيل النظام كما يحكم بقبح الظلم والتجاوز عن الحد كذلك فاستحقاق الثواب والعقاب ايضا فطرى لهم لان الامر من دون مثوبة لامتثاله جزاف بمقتضى فطرة الانسان فالقضية المعقولة للعقل الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب انما هى قضية فطرية هى ان الجزاف جزاف وليست قضية نظامية هى امور ممدوحة كجلب المصالح ودفع المفاسد فتدبر جيدا (كما ان ما ذكره) (قده)

من ان عدم استحقاق الثواب والعقاب على فعل المقدمة و تركها مستند الى قهرية البعث نحو المقدمة بعد البعث نحوذيها فالانبعاث نحوها قهرى بعد الانبعاث نحوذيها ومعه لا موجب لحكم العقل باستحقاقهما (مدفوع) بما سيجيئى عند التعرض لوجوب المقدمة بناءاً على الملازمة من ان كون البعث المقدمى قهريا غيرممكن ثبوتا ولا واقع وجدانا •

كما انه (قده) اجاد فيما افاد من عدم استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة الا فى وقته ضرورة ان استحقاق العقاب انما هومعلول مخالفة التكليف و ترك امتثاله وحيث ان ظرف امتثال التكليف حسب الفرض انما هووقت خاص كالموسم للحج فلامحالة ظرف مخالفته و ترك امتثاله يكون ذلك الوقت والا لزم الخلف فلوكان ظرف استحقاق العقاب على ذلك قبل الوقت عند ترك مقدمته لزم تقدم المعلول على علته والحكم على موضوعه وذلك لا ينافى كون ترك الواجب مسببا عن ترك المقدمة لان ترك المقدمة فعلاكترك الخروج مع الرفقة فى الحج سبب حسب الفرض لترك ذيها فى وقته الخاص كالحج فى موسمه كما ان القاء الرصاص فعلا سبب للقتل بعد وصوله الى الهدف مع فصل زمان بين الالقاء والوصول فكما لا يصدق القتل عرفا بمجرد الالقاء الا مسامحة على نحو المجاز بالمشارفة ولذا لا يثبت القصاص اوالدية شرعا بمجرد ذلك فكذلك فى ترك الواجب النفسى بمجرد ترك مقدمته فلا يصدق ترك الحج عرفا عند ترك الخروج مع الرفقة قبل الموسم الا مجازا اما الصدق الحقيقى فهو موقوف لدى العرف على تحقق الموسم و تحقق ترك الامتثال فى ذاك الوقت الخاص قل الفصل الزمانى بين التركين ام كثربل تحقق الترك قبل ذلك الوقت خلف فرض السببية نعم حيث ان مخالفة التكليف امر اختيارى لا بد من استناده الى إختيار المكلف فترك المقدمة اختيارا قبل زمان ذيها انما هومصحح استناد الترك فى ذاك الزمان الى اختيار المكلف لا انه سبب لفعلية ذلك الترك كما قد يتوهم ضرورة ان ذلك كما عرفت خلاف صريح تقيد الواجب بزمان خاص (فما ذكره) هذا المحقق

(قده) من ان اسقاط الامر النفسى يكون بسبب ترك مقدمته قبل زمانه (لـو اريد به) ماذكرناه من ان ترك المقدمة حينئذ انما هو راءس سلسلة ترك ذيها بالاختيار و مصحح استناده الى اختيار المكلف فى وقته لاستناد راءس السلسلة اليه (فهوحق) لامناص عنه (ولواريد به) ماربما يتراءى من ظاهر كلامه اى التفكيك بين زمان اسقاط الامر مع زمان تحقق مخالفته التى هى موضـــوع استحقاق العقاب (فهو ممنوع) جدا و خلاف البرهان عقلا •

ثم ان بعض الاعاظم (ره) اجاد فيماافاد من ان الاتيان بالمقدمـــة شروع فى تحصيل الغرض الاصلى و تسليم امرالمولى وان ترك المقدمة شروع فى الطغيان على المولى لكن ذلك ليس بحيث يوجب استحقاق المثوبة على نفس فعل المقدمة بما هووا استحقاق العقوبة على تركها كذلك بل على فعـــل ذيها و تركه (فمراده) من ان ترك المقدمة لماكان علة لتفويت الغرض الاصلى فهو نحوجرئة على امرالمولى ودخول فى طغيانه والاتيان بها بقصد التوصـــل الى ذيها دخول فى صراط تحصيل غرض المولى فيوجب استحقاق المثـوبة ولولاجل الوصول الى ذيها مستشهدا لذلك بحكم العرف باستحقاق الـــلوم بمجرد رفع اليدعن الشاهق بلاانتظار الوقوع على الارض مدعيا ان الاتيـــان بالمقدمة الموصلة يوجب استحقاق الثواب ولولاجل ذيها وتركها يوجـــــب استحقاق العقاب ولولترتب ترك ذيهاعلى تركها وان الاستحقاق يحصـــــل بطريقين احدهما قصد التوصل الى ذى المقدمة بسبب الاتيان بالمقدمـــة ثانيهما قصد الامر المتعلق بالمقدمة حيث ياءتى بهاحينئذ بداعى المحبوبيـة (لوكان) ماذكرناه (فهو) فى غاية المتانة (ولوكان) استحقاق العقاب على نفس ترك المقدمة و كونه برزخا بين العصيان وعدمه كمايشعر بل يشهد بـــه التعبير بنحوجرئة و تمثيله برفع اليد عن الشاهق و تصريحه باستحقاق الـــلوم عرفا بمجرد ذلك (ففيه) ماتقدم آنفاً من ان موضوع الاستحقاق فوت لتكليـــف

نفسى فى محله فالاستحقاق قبل ذلك يستلزم تقدم المعلول على العلة بل ذلك خلاف تصريحه بان المناط فى استحقاق العقاب فوت الغرض الاصلى اذ ذاك لا يتحقق قبل وقت الواجب (كما انه (قده) نقل لتقريب دخل قصد التوصل الى ذى المقدمة فى اتيان المقدمة ان الاطاعة مطاوعة من الطوع فكما ان قبول الايجاب بماله من الخصوصيات شرط فى تحقق المطاوعة المعاملية فكذلك مطاوعة خصوصيات الارادة الآمرية شرط فى تحقق الاطاعة فى العبادات وحيث ان التوصل الى ذى المقدمة بسبب المقدمة ملحوظ جعلا فى الارادة الآمرية فلابد ان يكون مقصودًا امتثالاً فى الارادة المأمورية قضاءً لتطابق الارادتين (ورده) باستلزامه دخل قصد التوصل الى الاغراض فى امتثال الواجبات النفسية التى لبّ الارادة فيها غيرية بلحاظ الاغراض المترتبة عليها (لكن يتوجه) على مقاله ان المطاوعة فى المعاملات انما هى بالنسبة الى انشاء الايجاب وانشاء القبول وفى العبادات بالنسبة الى امر المولى اى نفس الحكم لا بالنسبة الى دواعى الجعل التى هى خارجة عن حوصلة نفس الحكم فالتوصل بسبب المقدمة الى ذيها انما هو من دواعى البعث المقدمى على القول به بلا دخله فى نفس البعث حتى يتوقف امتثاله على قصد ذلك .

ثم ان بعض الاساطين (ره) فى تقريب عدم استحقاق الثواب او العقاب فى المقدمة ذكر ان الاولى تعميم محل البحث بالنسبة الى كون الثواب بالاستحقاق او بالتفضل لان جمهور المتكلمين وان ذهبوا الى كونه بالاستحقاق لكن خالفهم المفيد (قده) فذهب الى كونه بالتفضّل وهو الحق اذ الانقياد لاوامر المولى من شئون العبودية فالامتثال وظيفة العبد فاين الاستحقاق و نظير ذلك ما ذهب اليه جمهورهم ايضا من وجوب قبول التوبة على الله تعالى مع ان الرجوع الى وظائف العبودية شأن العبد ووظيفته فمن اين جاء وجوب القبول هذا كما فى كلام بعض مقررى بحثه (وهو مخدوش) بناءً ومبنىً أمّا

الاول فلان الثواب للامتثال بناءاً على كونه بالتفضل لابد ان يثبت فى كل مورد بنص خاص كما نبه عليه العلامة الكاظمى (قده) فى تقريره وحينئذ يرتفع النزاع فى المقام بارتفاع موضوعه اذ الثواب فضل يعطيه من يشاء واما الثانى فلما حققناه سابقا من انه بالاستحقاق كما يرشد اليه ماورد فى بعض الادعية : وبحقك عليهم وبحقهم عليك : ولما رأى بعض اخر من مقررى بحثه وهن هذا الابتناء جعل ذلك مقدمة للخوض فى المسئلة فنقل فيها اربعة اقوال ثالثها التفصيل بين ماكان الوجوب الغيرى بخطاب اصلى فيستحق عليه الثواب او العقاب ومايكون بخطاب تبعى فلايستحقهما نسبه الى المحقق القمى (قده) رابعها التفصيل بين الثواب فيستحقه والعقاب فلايستحقه ثم اختار ان الاتيان بالمقدمة ان كان بقصد التوصل الى ذيها فيترتب عليه الثواب قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ضرورة تولد الامر بها من الامر بذيها بلا امر لها بحيال ذاتها فامتثاله عين امتثاله اما ان لم يكن بذاك القصد فلايترتب عليه الثواب كذلك اذ لاحقيقة للامر المقدمى الاكونه فى طريق التوصل الى ذى المقدمة فقضية البحث عن استحقاق الثواب والعقاب عليه سالبة بانتفاء الموضوع ثم قسم المقدمات الى ثلاث الاولى داخلية كالاجزاء والشرائط (ويعنى بها التقيدات المأخوذة فى ناحية المامور به التى هى اجزاء عقلية فلايرد عليه انها واجبات غيرية لاوامرها مقدمية) وادعى ان الامر الانبساطى المتعلق بها اما ارشاد الى الجزئية او الشرطية او نفسى منبسط من امر واحد متعلق بالمركب فليس من الامر المقدمى فى شيئ الثانية عقلية (ويعنى بها السبب) وادعى ان الامر بالمسبب امر بالسبب كالعكس ضرورة اتحادهما وجودا الثالثة خارجية كالمعدات وادعى ان الاوامر المتعلقة بها وان كانت غيرية لكن الانصاف عدم مجال للبحث عن الاستحقاق فيها لتولد امرها المقدمى من الامر بذيها فامتثاله عين امتثاله و ليس له امتثال بحيال ذاته .

(وانت خبير) بانه لم يأت بشيئ عدا نفى الوجوب الغيرى عن غير المقدمات الخارجية الذى ليس هومحل كلام فى المقام امامحل البحث الذى هوالعمدة اعنى كبرى استحقاق الثواب وعدمه فلم ينقحه أبدًا الاان يريد بذلك نفى تطبيق تلك الكبرى على الاجزاء والشرائط والاسباب فتأمل مع انه كيف يمكن الجمع بين ماذكره من تولد الامر المقدمى من الامر بذى المقدمة مع ماذكره من عدم امر بالمقدمة بحيال ذاتها فلواراد بذلك التبعية فى المطلوبية فهوحق لكنه لا ينافى الاستقلال بالامر المستلزم للاستقلال بامتثاله فهو حينئذ موضوع للبحث الكبروى عن استحقاق الثواب وعدمه الذى لم ينقحه هوفى المقام وان ارادعدم تعلق امربها بنفسها كماهو صريح نفى تعلق الامر بها بحيال ذاتهافهوخلاف الوجدان و خلف مفروض وجوب المقدمة من نشو امراستقلالى بها من الامر المتعلق بذيها ثم مامعنى كون حقيقة الامر المقدمى عبارة عن الوقوع فى طريق التوصل الى ذى المقدمة وهل هوالاتعريف الشيئ بنفسه وان الامر المقدمى مايكون مقدميا (ثم قال) ان الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذيها حيث انه شروع فى امتثال الواجب النفسى فيوجب زيادة الثواب اما الثواب الوارد على المسافرة مع النبى (ص) فى وقعة تبوك فليس لاجل المقدمية حتى يشكل بعدم ترتب ذيها عليها بل من جهة ان الكون مع النبى (ص) تجليلاً له فهو راجح نفسا و ثواب نفسى لا مقدمى (وليت شعرى) اذالم يكن الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذيها موجبا لاصل الثواب كماقواه آنفا تبعا للمفيد (قده) من ان الثواب بالتفضل لا بالاستحقاق فكيف يكون موجبا لزيادته وهل هى مستندة الى الاسبقية فى الطاعة مع انها بمجردها لا توجب الثواب اذالم يكن تفاوت فى اصل الطاعة ملاكا بسبب التقدم والتأخر ام الى علية الاتيان بالمقدمة لتحقق ذيها مع انهالا توجب شيئا عليحدة اذاكان تمام الملاك فى المعلول ثم المقدمات التى ورد الثواب

لهافى الشريعة لا تنحصر بماذكره من المسافرة مع النبى (ص) كى يمكن التفصى عنها بماذكره وان كان لا يخلوعن اشكال فتدبرجيدا •

ثم انك بعد ماعرفت ان الامر الغيرى ليس بمقرب ولا موجب لاستحقاق الثواب على امتثاله فيشكل حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث من جهتين الاولى ان الثواب لهامتسالم عليه بين الاصحاب الثانية انه بعد ما تسالمت كلمة الاصحاب على ترتب الثواب عليها اكتفوا فى ذلك بامتثال امرها الغيرى مع استشكال بعضهم فى كفاية الاتيان بها فى وقتها بدون قصد أُمرها فتولد من ذلك اشكال ان الامر الغيرى مع انه ليس بمقرب كيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع ان المدار فى ترتبه على المقربية ولاجله التزم الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته بان الطهارات قد اخذ فيهاعنوان راجح بالذات تكون بذلك العنوان مقدمة للغايات و لزوم قصد القربة كترتب المثوبة انما هو بلحاظ ذاك العنوان الراجح بلامنافاة بين رجحانها النفسى مع وجوبها الغيرى ضرورة ان الثانى ليس مزيلا للاول ثم تنظر فى ذلك أخيرًا على مافى التقريرات بان الداعى الى امتثالها انما هوامرها الغيرى لا رجحانها النفسى فما مصحح ترتب المثوبة مع ان اخذ العنوان الراجح بالذات غير معلوم بالنسبة الى التيمم فما وجه لزوم قصد القربة فى مثله والتزم بالمال بان الثواب مستند الى احد وجهين اما توزيع ثواب نفس الغايات وإعطاءِ بعضه لامتثال المقدمات واما سعة فضله تعالى واعطائه الثواب على المقدمات تفضلا وترقى عن ذلك فى التقريرات فقال بان من المعلوم كفاية الاتيان بقصد امرها الغيرى فالمقربية ليست لاجل رجحانها الذاتى فلابد لعلاج قصد الامر ودخله فى ذواتها من سلوك طريق آخر فيمكن دخل عنوان اجمالى فيها واقعا مجهول عند نا ظاهرا لكنه يحصل جزما بالاتيان بها بقصد امرها بمالها من الخصوصيات الملحوظة فيها فى نظر الامر ونظير ذلك موجود فى الشرعيات فى العناوين القصدية

فيمالو ترددت الفائتة بين الظهر والعصر اوالعشاء مع لزوم قصد الظهرية واختيها فيصلى اربع ركعات بقصد الامر المتعلق بهافعلا وذلك يكفى فى تحقق العنوان الدخيل فيهالان قصدامرها قصد الى العنوان اجمالا فيمكن ان تكون الطهارات الثلاث من هذا القبيل فما تكررفى كلام صاحب الكفاية (قده) من عدم اندفاع اشكال ترتب الثواب غيروارد على مقال الشيخ الاعظم (قده) لانه ملتزم بهذا الاشكال من ان الثواب ليس بالاستحقاق وعلى نفس المقدمة بما هى بل باحد الوجهين اى التوزيع اوالتفضل ٠

ثم ذكر فى التقريرات وجها ثانيا للذب عن اشكال قصد القربة هوامكان التنبيه على دخله فيها ببيان ثانوى بعد تعلق الامر الغيرى بها وهذا كما ترى لا يتوجه عليه شيئى مما ذكره صاحب الكفاية (قده) من انتفاء امر غيرى آخر يتعلق بذوات الطهارات و سقوط الامر الاول بامتثاله اوعدمه اما الاول فلان الشيخ الاعظم (قده) لا يلتزم بوجود امرين فيها بل بوجود امر واحد غيرى متعلق بها من قبل غاياتها وبامكان بيان ثانوى ينبه على لزوم الاتيان بها بقصد امرها الغيرى واما الثانى فلانه (قده) يلتزم بسقوط ذلك الامر بامتثاله وحيث ليس هناك امر ثانوى فلا يستلزم المحذور كما ان ايراده على الوجه الاول بكفاية قصد امرها وصفا لا غاية و بجواز الاتيان بها بداع شهوى لا يتوجه على مقاله (قده) اما الاول فلانه (قده) ملتزم بكفاية القصد وصفا حيث يرى تحقق القربة بذلك وعدم توقفه على قصد غائى واما الثانى فلامكان جوابه (قده) عنه بان العنوان الاجمالى الماخوذ فيها يمكن كونه بحيث لا يحصل لواتى بها بداع شهوى بل انما يحصل اذا اتى بها بداع الهى فلا اشكال فى شيئى من الوجهين اللذين صحح بهما الشيخ (قده) دخل قصد القربة فى الطهارات بل الاشكال انما يرد على ما صحح به صاحب الكفاية (قده) من ان الطهارات عبادة نفسية وامكان الاكتفاء مع ذلك بقصد امرها الغيرى اذ الامر الغيرى

اذ الامر الغيرى ليس بنفسه مقربا ولا امتثاله موجبا للثواب ولو اريد كفاية ذلك القصد من جهة انه ينتهى لبّاً الى غاية اخيرة هى قصد امرها النفسى و لو بنحو الاشارة اليه اجمالا فمع ان مرجعه الى مقال الشيخ الاعظم (قدہ) فى طهارته من ان لزوم قصد الامر بلحاظ دخله فى تحقق عنوانه الواقعى و قد عرفت ايراده عليه ليس الالتزام به اولى من الالتزام بما تقدم عن الشيخ (قدہ) فى التقريرات من امكان الاشارة اجمالا الى عنوان قصدى دخيل لبّاً فى الطهارات بان يأتى بها بقصد الامر الواقعى بخصوصياته٠

نعم هذه التكلفات من القوم فى تصحيح قصد القربة فى الطهارات انما هى مستندة الى مبناهم الفاسد من توقف التعبد بالعبادة على قصد الامر (اما بناءاً) على المختار من عدم توقفه عليه اذ اصل عبادية العبادة وان كان موقوفا على وجود الامر لكن التعبد بها ليس موقوفا على قصد ذلك الامر بل على مطلق الربط به تعالى باى سبب حصل ولو كان هو الاشتياق الى الجنة او الخوف عن النار وغيرهما من لوازم فعل العبادة ولذا يقع موضوعا للاحكام الاربعة الا الاباحة ولكل منها مورد فى الشريعة وانما قصد الامر احد محققات الربط (فنحن فى فسحة عن الاشكالين وقد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث التعبدى والتوصلى فراجع٠

ثم انه قد اضطربت كلمات بعض المحققين (قدہ) فى المقام حيث انه فى التعليقة جعل اولا اشكال تفسير الامر الغيرى بارادة اخرى وراء الارادة النفسية لزوم اجتماع المثلين من تعلق ارادة غيرية بالعمل بما هو مراد و لذا ارجعه الى اشتداد الارادة النفسية بتلك الارادة من جهة جعل متعلق كلتا الارادتين نفس العمل و قال بان رجحان العمل حينئذ لا بما هو متاكد يكون هو الداعى لان الامر الغيرى يكون من قبيل الداعى الى الداعى ثم فى مقام الجواب عن اشكال ان ذلك يستلزم الخروج عن مفروض المقدمة من

كونها عبادة راجحة التزم بوجود ارادتين غيريتين وكون العمل بما هو مراد متعلق الارادة الغيرية مع ان هذا تهافت بين موضعى كلامه (قده) والتزام بمحذور قد هرب منه مع تفاوت تفسير كون العمل بما هو مراد متعلق الارادة فى الموضع الثانى بتعلقها بالاتيان بالعمل بداعى ارادته النفسية و معلوم انه اذا كان متعلق الامر الغيرى الاتيان بالعمل بداعى رجحانه النفسى يكفى امر غيرى واحد ولاحاجة الى الالتزام بامرين ضرورة ان التقرب حاصل من جهة رجحان المتعلق بذاته والوجوب الغيرى متحقق بارادة واحدة غيرية فما الملزم على الالتزام بارادة اخرى غيرية وراء تلك الارادة ثم لما تفطن لورود هذا الاشكال على ماذكره فى التعليقة رفع عنه اليد فى الهامش فصرح بانه لا محذور فى الالتزام بارادة أخرى وراء الارادة النفسية من جهة اجتماع المثلين من قبل توارد الارادتين على فعل واحد اذ الارادة الثانية انما تتعلق بالاتيان بالعمل بداعى ارادته النفسية لا بما هو مراد ثم محض الاشكال فى عدم حصول الاشتداد بالنسبة الى الارادة النفسية من قبل الارادة الغيرية اذ ليس متعلقها العمل بنفسه حتى تشتد بها تلك الارادة بل العمل بضميمة داعى الارادة النفسية فاين الاشتداد ومن المعلوم ان جزء الموضوع للارادة الغيرية اذا كان دعوة الارادة النفسية فالتقرب يتحقق باتيانه (وانت خبير) بفساده من وجوه ثلاثة (الاول) عدم ملزم على الالتزام بالاشتداد (الثانى) عدم امكان الاشتداد على النحو الذى فرضه لانه صرح بان متعلق الارادة الغيرية الاولى هو العمل القربى ومتعلق الارادة الغيرية الثانية جعل قربيته داعيا فاين الاشتداد مع هذه الطولية (الثالث) عدم ارتفاع اشكال التقريرات الذى جعله الشيخ (قده) اس الاشكالات اى كفاية قصد الامر الغيرى ضرورة ان ماذكره لا يصحح ذلك مضافا الى معلومية ان المراد من الامر الغيرى هو البعث اى الوجوب الشرعى فلاربط للمقام بمرحلة الارادة حتى يتكلم فى اشتدادها و

عدمه وقد اعترف هوفى التعليقة بزوال الاستحباب النفسى بطرو الوجوب الغيرى لتضادهما ولذا التزم بحصول التقرب من ناحية قصد الملاك النفسى او الحسن الذاتى للطهارات على ان المدار فى جميع كلماته انما هو على الرجحان النفسى بنفسه او بملاكه لا الامر الغيرى الذى هو محل الكلام و عنوان التعليقة اما ماذكره الشيخ الاعظم (قده) من امكان الالتزام بامرين غيريين فانما هو على فرض عدم الالتزام بالرجحان النفسى للطهارات لما تقدم عنه من الايراد عليه لا على فرض ذلك الرجحان كما صنعه هذا المحقق (قده) ثم انه ما المراد بالشرط والمشروط فى كلامه حيث قال : قسم من الخاص من قبيل الشرط والمشروط نظير قصد القربة فى المقام لانه شرط لا مقوم وحيث ان الشرط خارج عن حقيقة المشروط فلابد من انبعاث امر مقدمى اليه من الامر المتعلق بالمشروط فينبعث من الامر الغيرى بالطهارات امر غيرى بشرطها وهو قصد القربة فتشتد الارادة النفسية فى ذات المشروط اى نفس العمل بالارادة الغيرية المنحلة اليه ويرتفع المحذور : فهل الشرط قصد الارادة النفسية والمشروط نفس العمل لا بما هو مراد نفسى وعليه فالارادة الغيرية لم تتعلق بما هو مقدمة او المراد من المشروط والعمل بما هو مراد ومن الشرط قصده بما هو كذلك وعليه تكفى ارادة واحدة غيرية متعلقة بالعمل بما هو مراد لعدم تحقق مثل هذا المتعلق خارجا الا بالاتيان به بما هو مراد كما مر توضيحه مع ان الارادة الغيرية لم تتعلق بنفس ما تعلقت به الارادة النفسية حتى تشتد الثانية بالاولى (و بالجملة) فبيان هذا المحقق هنا فى كمال الاضطراب فراجع ولاحظ بتأمل كامل .

(ثم انه اورد) على تصحيح التقرب فى الطهارات بقصد ملاكها النفسى شرعا او حسنها الذاتى عقلا بان الوجوب والاستحباب لما كانا متضادين و يزول الثانى بطرو الاول فيمكن ان يقال باستحالة تعلق الوجوب الغيرى بالطهارات

اذ يلزم من وجوده عدمه ضرورة ان بطرو الوجوب الغيرى عليها يزول استحبابها النفسى و بزوال الاستحباب تخرج عن كونها عبادة و مقدمة وبالخروج عن القابلية للعبادية التى هى المقدمة حسب الفرض تخرج عن موضوع الوجوب الغيرى ضرورة تعلقه بالمقدمة التى هى عبادة واذا استحال تعلق الوجوب الغيرى بها يبقى استحبابها النفسى بحاله بلامزاحم و يكون هو السبب للتقرب والثواب فوجوب الطهارات عقلى من جهة اللابدية عنها فى عالم امتثال غاياتها لانه شرعى من ناحية وجوب الغايات (وفيه) ان المدار فى مقدمية الطهارات ليس على استحبابها النفسى حتى تخرج عن القابلية للمقدمية بزوال الاستحباب عنها بل على عباديتها وهى غيرموقوفة على وجود الامر كما فى كلية العبادات وانما تتوقف على مصداقيتها عند الشارع للتخضع بها وهى حاصلة ببيان مهية الطهارات بلاحاجة الى تعلق امر مولوى بها ولو استحبابا فملاك المقدمية وهو كونها عبادة موجود فيها ابدا حتى حال زوال الاستحباب النفسى عنها فلامانع عن تعلق الامر الغيرى بها مع ان ملاك كل واحد من الاستحباب النفسى والوجوب الغيرى موجود فيها وكل يقتضى اثره ولا مرجح لاحدهما على الاخر فلامعنى لزوال الاستحباب النفسى بطرو الوجوب الغيرى بل هما ابدا متعارضان بتعارض الملاكين فلابد فى علاج المحذور من سلوك طريق آخر هو ما قدمناه (ثم انه) تصدى لتوجيه الاكتفاء بالامر الغيرى فى التقرب بالطهارات ببعض التوجيهات والاشكال عليه بعدم الداعى الى الاكتفاء بذلك الامر مع وجود الامر النفسى والحسن الذاتى (لكنك) عرفت ان منشاء الاشكال انما هو التسالم على الاكتفاء بقصد الامر الغيرى والا فلاحاجة الى هذه التوجيهات من راءس (ثم انه) فى مقام توضيح التصحيح المتقدم عن الشيخ الاعظم (قدهما) من امكان دخل عنوان قصدى مجهول ادعى ان الغرض من هذا الوجه تصحيح المقربية والمثوبة لا داعوية الامر الغيرى حتى

يشكل بعدم صلاحيته لتصحيح الداعوية ولذا تصدى لتقريب صلاحيته لتصحيحهما (لكن يتوجه) عليه اولا ان التزامهم بالعنوان المجهول انما هو لتصحيح داعوية الامر الغيرى حيث انهم متسالمون على لزوم قصد الامر فى الطهارات الثلاث ولا يلتزمون برجحانها النفسى فوقعوا فيما وقعوا من الالتزام بعنوان قصدى مجهول و ثانيا ان مسئلة المقربية والمثوبة مسئلة كلامية ليس للاصولى والفقيه البحث عنها الا استطرادا وثالثا ان القول بان الشارع جعل الامر الغيرى طريقا الى ذاك العنوان المجهول افتراء عليه مضافا الى ان الشارع كيف لم يبين العنوان حتى يقصد مفصلا وجعل الامر الغيرى طريقا اليه فظهر ان تصحيح الطهارات من طريق هذا الوجه الذى ذكره الشيخ الاعظم (قده) غير ممكن فالحق ماقدمناه ٠

ثم ان بعض الاساطين (ره) اجاب عن (اشكال) ترتب الثواب على فعل الطهارات الثلاث بان امتثال الامر الغيرى اذا كان بقصد التوصل الى ذى المقدمة يترتب عليه الثواب (ولكنك) عرفت سابقا فساد هذا المبنى فلا يندفع الاشكال به وعن (اشكال) التقرب بها من ناحية الامر الغيرى بان عبادية الطهارات مستندة الى امر نفسى ضمنى تعلق بها من انبساط الامر المتعلق بغاياتها على شرائطها على حد انبساطه على اجزائها ثم تعجب من اعتناء الشيخ الاعظم (قده) بالاشكال فى طهارته و تقريراته و عدم الجواب عنه بما ذكره (وانت خبير) بان الشرط ان كان عبارة عن كيفية حاصلة عن الافعال الخاصة فمحصلاته اى نفس الافعال اجنبية عن مورد الامر النفسى المتعلق بالغايات بل هى مورد لامر غيرى مقدمى ولو كان عبارة عن نفس الافعال فهى من قبيل المقدمات الداخلية التى عرفت سابقا عدم تعلق امر غيرى بها فتخرج عن مورد الكلام اى تعلق امر غيرى بالطهارات و لعمرى ان هذا واضح جدا فالعجب منه حيث توقع عن مثل الشيخ الاعظم

(قده) ان يتفصّى عن مثل هذه العويصة بمثل ماذكره (ثم انه) تعرض لتوضيح حكم الوضوء قبل الوقت وبعده فيماذكره هناك مواقع للنظر نقتصر بذكر بعضها (فمنها) انه ادعى صحة الوضوء قبل الوقت بداعى التوصل الى الواجب النفسى بعد الوقت (حيث انه) ممن انكر الواجب التعليقى و جعل الوقت شرطا لاصل الوجوب فمع عدم تحقق الشرط قبل الوقت لا وجوب للمشروط حتى ينبسط على الشرط أو يمكن الاتيان به بداعى التوصل الى المشروط فالوضوء فى الغرض على مبناه لابد ان يكون فاسدا اذ قوام العبادة عنده بقصد الامر وهو سالبة بانتفاء الموضوع مع ان الشرط كماعرفت هو الطهارة و محصلها خارج عن مورد الامر الانبساطى على تقدير وجوده ومنه يعلم عدم صحة الوضوء بعد الوقت بداعى الامر الانبساطى النفسى لعدم تعلقه بالوضوء بل بالطهارة الحاصلة منه •

(ومنها) انه فرق بين مثل النذر والاجارة بتعلق النذر بامر عبادى فى نفسه لعدم اعتبار عدا الرجحان فى متعلقه وهو موجود فيه فرجحانه النفسى يندك فى الوجوب النذرى ولوحدة المتعلق يكتسب الاول من الثانى وجوبه والثانى من الاول عباديته فيصح الاتيان به بقصد كل منهما و تعلق الاجارة بامر كذلك فالايجار يتعلق بعد الفراغ عن عباديته فالامر الإجارى فى طول الامر النفسى ويتعدد الموضوع لهما فلايندك احدهما فى الاخر ولذا لا يصح الاتيان به بقصد الامر الإجارى (حيث ان) النذر انما تعلق بالراجح المصطلح فامره لامحالة فى طول الامر النفسى ومتعلق بالموضوع مع ذلك الحكم لوصح وقوع الحكم موضوعا لمثله فلوكان عروض الأمرين على الموضوع فى رتبة واحدة الموجب لاندكاك احدهما فى الاخر بناءاً على تضاد الاحكام كمالا باءس به فهو كذلك عينا فى تعلق الاجارة به غاية الامر ان الرجحان المصطلح غير معتبر فى متعلق الاجارة بل المعتبر انما هو تعلق غرض عقلائى به بخلاف

متعلق النذر فيعتبر فيه الرجحان وهذا بمجرده ليس فارقا في الجهة المبحوثة بعد عدم تعقل عروض الحكم على الحكم واتحاد النذر والإجارة في كونهما من الالتزام مع تفاوت ان الاولى يكون بين الخالق والمخلوق والثاني يكون بين المخلوقين بعضهم مع بعض بل دليل الوفاء بهما ايضا واحد هوقوله تعالى : اوفوا بالعقود : الشامل للعهود فالحكم التكليفي الواحد على تقدير نظر الاية اليه ينطبق على كل من المصداقين على شرع سواء فالحكم الاول الثابت لموضوعهما لوامكن وقوعه موضوعا للحكم الثاني لكان كذلك في المورد ين و تحققت الطولية في النذر والإجارة معا وان لم يمكن كما هوالحق لما امكن فيهما وتحقق الاندكاك بين الامرين في النذر والإجارة معا ولعل الذي اوقعه في هذا الوهم المستلزم للتفصيل مارآه من عدم حكم تكليفي في الإجارة حتى يندك فيه الامر النفسي المتعلق بالعبادة فعدم الاندكاك فيه سالبة بانتفاء الموضوع و من ذلك يتبين عدم الفرق بين الواجب الانبساطي النفسي على فرض تسليمه مع الواجب الغيري وان عروض الوجوب الغيري على الحكم اي الاستحباب النفسي لماكان غيرمعقول فهولا محالة كالوجوب النفسي من حيث اندكاك الاستحباب النفسي فيه فالعجب منه حيث تعجب من التزام الشيخ الاعظم (قده) بالاندكاك حتى في الوجوب الغيري .

(ومنها) انه استشكل على التزام صاحب العروة (قده) ببقاء الاستحباب في أمثال المقام وجواز اجتماع الحكمين بناءاً على مختاره (قده) من جواز اجتماع الامر والنهي بان مورد اجتماع الامر والنهي انما هوفي الجهات التقييدية المعددة للموضوع اذ كل جهة جزء للموضوع فبذلك يختلف موضوع الامر والنهي لباولا اجتماع حقيقة لا في الجهات التعليلية الخارجة عن الموضوع لانها امور ثبوتية مع ان الجهة التعليلية في المقام واحدة هي رفع الحدث الذي يستند اليه الاستحباب النفسي والوجوب الانبساطي النفسي معا (حيث ان) اجتماع

المثلين لرجوعه الى لغوية تاءسيس احد الحكمين غيرممكن ولذا ترى المشهور في موارد اجتماع حكمين كوجوبين مثلا في موضوع واحد التزموا بالتاءكد (فبناءاً) على تعلق امرغيري بذات المقدمة من غيران يكون لقصد التوصل بها الى ذيها دخل في متعلق ذلك الوجوب بمعنى ان التحريك لم يكن نحو حصة خاصة من المقدمة هي الموصلة بل نحو الذات حال التوصل فيكون التوصل ظرفا للتحريك لا قيداله (لا مانع) من تعلق امرنفسي بذات المقدمة بما هي وتعلق امرغيري بها لاجل التوصل بها الى ذيها ويزيد ذلك وضوحا بملاحظة موارد تعلق امرين غيريين اوازيد بفعل واحد نظير الوضوء على مذاق القدماء رضوان الله عليهم من عدم مطلوبيته لنفسه بل لاجل الغايات ففي آن واحد يتنجز الامر بغايات متعددة وجوبيا كان ام ندبيا فيتنجزامر غيري من قبل كل منها الى الوضوء وحينئذ لا بد من الالتزام اما بتعلق خصوص واحد من تلك الاوامر الغيرية به وهوترجيح بلامرجح واما بتعلق الجميع في آن فارد و هوالمطلوب نعم بالاتيان به يحصل امتثال الجميع قهرا لكن اذا قصد التوصل به الى الجميع حصلت العبادة و ترتب عليه الثواب الموعود للكل و تظهر ثمرة تعلق اوامر متعددة فيما اذا لم يتمكن من الاتيان ببعض الغايات اولم يرد الاتيان به فياءتي بالوضوء بقصد امر آخرمن تلك الاوامر و يتحرك من قبله مضافا الى انه مع وحدة جهة تعليلية لا بد من تعدد الملاك في صورة تعدد الامر كما في المثال اذ الداعي لجميع الاوامر الغيرية المتعلقة بالوضوء رفع الحدث لكن لا بد من تعدد ملاكات غيرية حسب تعدد الغايات المتنجزة فعلا التي اوجبت تنجز اوامر غيرية والا لم يعقل تعدد الامرهذا بناءاً على عدم الالتزام بالمقدمة الموصلة كما عليه المشهور اما بناءاً عليه فصحة تعلق امرين نفسي و غيري بالطهارات اوضح فاجتماع الاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري فيها كما التزم به صاحب العروة (قده) على اي تقدير صحيح

وفى غاية المتانه ومن هنا يتضح ان دفع اشكال الطهارات الثلاث ينحصر بالالتزام بحصول التعبد بهامن قبل رجحانها النفسى •

ثم ان بعض الاعاظم (ره) اجاب عن اشكال التقرب بالطهارات بامكان التعبد بها بالاتيان بقصد التوصل الى غاياتها لان المكلف حينئذ في طريق امتثال الواجب النفسى فهومتعبد بذلك اوبقصد نفس امرها الغيرى لان ذلك الأمر من قبل الشارع فامتثاله تعبد لكن يتوجه عليه أن الاتيان بقصد التوصل كماعرفت سابقا انما هوانقياد لا تعبد فيستحق الثواب الانقيادى اما الأمر الانبساطى المتعلق بذات المقدمة من قبل امرغيرى متعلق بالطهارات فليس بامر استقلالى كى يمكن التقرب به فالمتعين فى دفع الاشكال ما عرفت آنفا من الالتزام بحصول التعبد من قبل الرجحان النفسى للطهارات فراجع وتا
يهاالى الغايات ، نعم بناءً على ان مصححها قصد أمرها الغيرى يحتاج الى قصد التوصل

(التذنيب الثانى) ذكر صاحب الكفاية (قده) ان مصحح عبادية الطهارات كماعرفت رجحانها الذاتى و معه لاحاجة إلى قصد التوصل إذ لا داعوية للامر الغيرى الا مع هذا القصد بل هو مناط عباديتها بل التعبد بها معه ممكن ولو لم يكن امر غيرى فما قيل فى وجه الاحتياج الى ذلك القصد من ان متعلق الامر الغيرى هوالطهارات بعنوان المقدمية و تحققه موقوف على الاتيان بقصد التوصل يدفعه أن متعلق ذاك الامر ذات المعنون اى الطهارات لاعنوان المقدمية وانما هو دخيل فى ناحية الامر على نحو الجهة التعليلية (واعترض) عليه بعض المحققين (قده) بأن دخل قصد التوصل فى عبادية الطهارات يستلزم الدور اذ صيرورتها مقدمة يصح قصد التوصل بها موقوفة على العبادية وهى حسب الفرض موقوفة على ذاك القصد فهو موقوف على نفسه فالمراد من دخل التوصل فى ذلك بناءً على كون الامر الغيرى مصححا لعبادية الطهارات لوكان على

نحوالجهة التقییدیة فهوخلاف نفیه أخیرًا دخل عنوان المقدمیة فیه بذلك النحو ولو كان علی نحوالجهة التعلیلیة ای كونه داعیا نحوالاتیان بالمقدمة فینافی داعویة الامر الغیری كماصرح به اذلا یعقل وجود داعیین مستقلین لشیئی واحد (ولكن التحقیق) انه علی المختار الذی یاءتی بیانه انشاء الله من عدم امرغیری فی البین یكون هذا التذنیب من السلب بانتفاء الموضوعاما بناءًا علی وجود ذلك الامر و كون مصحح عبادیة الطهارات قصدأمرها الغیری كما هومفروض كلام صاحب الكفایة (قده) فالحق معه فی دخل قصدالتوصل بلااستلزامه الدور لان صیرورة الطهارات مقدمة و ان كانت متوقفة علی قصدامرها الغیری ای قصدالتوصل بهاالی ذیها لكن لاعكس أی قصدالتوّصل بهالا یتوقف علی كونها فعلا مقدمة اذالعلم باءن الافعال منضمة إلی ذلك القصد تكون مقدمة كاف فی تمشی قصدالتوصل بها الی ذیها وان شئت قلت ان المقدمة هی الافعال المخصوصة مع قصد التوصل بهاالی ذیهاوقبل القصدلا ملزم علی كونها مقدمة فدعوی ان قصد التوصل لا یتحقق الا بعدصیرورتها مقدمة مصادرة بینة نعم قدعرفت فی التذنیب الاول ان مصحح عبادیتها رجحانها الذاتی وان الاتیان بقصد التوصل انقیادلا تعبد فراجع وتاءمل ٠

(ثم انه ادعی) ان عنوان المقدمیة علة لوجوب الطهارات لاانه شرط فیه وان الجهة التعلیلیة تمام الموضوعللاحكام العقلیة فالغرض عنوان للموضوعفیها اذالعلة الغائیة بوجودها العلمی داعو بوجودها الخارجی غایة فمتعلق الطلب فی الحقیقة هوالغایة فقصدعنوان المقدمیة دخیل فی امتثال الامر المقدمی لان الطلب العقلی متعلق بذلك العنوان فالاتی بها بذلك العنوان آت بالمقدمة نعم لماكان ذات المقدمة ایضا مقدمة بالحمل الشایع فالاتیان بهابغیرذلك العنوان یوجب حصول الغرض لاالامتثال

(لكن يتوجه) عليه ان كون الجهة التعليلية عنوانا للموضوع فى الاحكام العقلية مسلم ولذا لابد فى حكم العقل بذلك من احراز ذلك العنوان و مع الشك فيه يتوقف عن الحكم الا ان ذلك فى العناوين المستقلة التى لها مطابَقٌ فى الخارج وراء ذات الموضوع وذاتياته امافى العناوين الانتزاعية التى ليس لهامطابق فى الخارج عدا نفس الموضوع بماله من الذاتيات كما فى المقام اذعنوان المقدمية ينتزع عن صميم ذات المقدمة وليس له مطابق فى الخارج وراء ذلك فلاموضوعية للعنوان بل تمام الموضوع ذات المقدمة ليس الا فهى المقدمة بالحمل الاولى والشايع معًا وهى متعلق الامر الغيرى اما التمكن من الوصول بهاالى ذيهابالامكان الاستعدادى فهومناط تعلق ذلك الامر به لا انه قيد فيه والا لزم المحال مضافا الى ان ذات المقدمة ان كانت محصلة لذلك العنوان فلامحالة واجبة عقلا وتقع بصفة الوجوب بمجرد الاتيان بدون قصد التوصل وان لم تكن محصلة له فليست مقدمة بالحمل الشايع ولا وافية بالغرض تم الجزء الاول بمساعدة رضا المظاهرى ابن الشيخ عبدالغفاربن الشيخ محمود بن الشيخ لطف الله ابن الشيخ محمد قاسم عفى عنهم و يتلوه الجزء الثانى انشاء الله تعالى من بحث تبعيه وجوب المقدمة فى الاطلاق والاشتراط لوجوب ذيهااسئل الله التوفيق للاتمام .
والحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله سادات الورى .

1971